كريم عزقول
دكتور في الفلسفة

العقل في الإسلام

مكتبة صادر
بيروت

كريم عزقول
دكتور بالفلسفة

العقل في الاسلام

الطبعة الاولى

بيروت — ١٩٤٦

للمؤلف

GLAUBE UND VERNUNFT
IM MOHAMMEDANISMUS

(München, 1938)

●

الى

رفيقتي في عملي الفكري

خطيبتي ايفا

المقدّمة

تاريخ البشر تعاقب مستمر لحضارات بشرية ، جزئية ، متنوعة بتنوع الاجناس والالوان ، مقيدة بقيود الزمان والمكان

وتاريخ الانسان نزوع دائم وسعي متواصل لتحقيق الحضارة الانسانية ، الواحدة ، الكلية ، المطلقة .

والحضارات البشرية المتعددة مراحل ذلك النزوع ومحطات ذلك السعي ، تمهد السبيل وتعد العدة للحضارة الانسانية العامة .

والحضارةُ الإنسانية المنشودة عصارةُ الحضارات البشرية وخلاصتها ونتيجة تفاعلها الواعي واللاواعي .

ومن البديهي ، اذن ، ان يكون بناؤو الحضارة الانسانية شعوب الحضارات البشرية دون سواهم من الشعوب ، وان تكون مساهمة كل منهم في ذلك البناء على قدر ما تحوي حضارته الخاصة من عناصر الحضارة الانسانية العامة ، وعلى قدر ما يتعرف الى الحضارات البشرية الاخرى ويدرك خصائصها ويقتبس ما انطوت عليه ، هي ايضاً ، من

عناصر الحضارة الانسانية العامة .

ونحن ، ابناء العالم العربي ، اعرق تلك الشعوب في الحضارات ، واخصبها انتاجاً للحضارات ، واكثرها هضماً للحضارات ، مدعوون اذن ، بنوع خاص ، الى المساهمة في خلق الحضارة الانسانية المنشودة .

والحضارة الاسلامية احدى الحضارات البشرية الكبرى التي لا تزال حية وفاعلة في جزء كبير من العالم ، والتي تزداد تفاعلاً مع الحضارات البشرية الكبرى السائدة في اجزائه الاخرى . فهي ، اذن ، إحدى تلك الحضارات التي يتوجب علينا ، تلبية لتلك الدعوة ، التعرف اليها وادراك خصائصها والتغذي من العناصر الانسانية العامة الكامنة فيها .

والى القائلين بانه يكفينا ، كي نقوم بواجبنا الحضاري ، ان نرتمي في تيار الحضارة الغربية القائمة اليوم في جزء كبير من العالم ، تشع منه على بقية الأجزاء وترحف اليها ، لانها اثبتت ، بما انتجته من قيم روحية ومادية ، انها الحضارة الممثلة لنزوع الانسان نحو الحضارة الانسانية ، والمؤهلة ، بالتالي ، لتحقيق هذه الحضارة ؛ الى اولئك اقول ان الحضارة الغربية ، على وفرة العناصر الانسانية فيها ، لا تزال حضارة بشرية تحتاج الى التخلص من الكثير من العناصر اللاإنسانية العالقة بها ، وتفتقر الى الكثير من العناصر الانسانية الكامنة في غيرها من الحضارات البشرية ، وفي الحضارة الاسلامية بنوع خاص .

واذا كان ابناء الغرب يُقدمون ، رغم المشقات المتنوعة والمصاعب

الجمة ، على درس الحضارة الاسلامية ، فكم ذلك احرى بنا ، نحن الذين نحيا في حضنها ، والذين نتلقى تأثيراتها !

هذا ، وان هذه الصلة عينها التي تربطنا بهذه الحضارة تفرض هي ايضاً علينا ، نحن ابناء كل امة من الامم العربية ، واجب درسها والتعمق في فهمها . ذلك ان هذه الحضارة لم تُنقل الى هذه الامم نقلاً ، بل كانت من ابداع كل منها ومن انتاج عبقريتها . فهي ، وان كانت بذورها قد القيت في الصحراء العربية ، لم تفرّخ في الصحراء ، بل في حضن تلك الامم ، حيث استمدت الغذاء الضروري لنموها وترعرعها وازدهارها .

فتعاليم الوحي النبوي ، التي حملها المؤمنون الفاتحون الى هذه الامم ، قد اتسعت وعمقت وتفرعت وتطورت واصبحت الدين الاسلامي بكامل محتوياته العقائدية والتشريعية بفضل جهود جميع علماء الكلام والحديث والفقه والتصوف واصحاب المذاهب والشيع والنحل الذين انجبتهم الامم العربية جمعاء .

واللسان العربي ، الذي نزل الوحي فيه وانتشر بانتشار تعاليمه ، قد اتسع وعمق وتفرع وتطور وغدا اللغة العربية بغنى الفاظها وتعابيرها وتراكيبها ومعانيها وقواعدها بفضل جهود جميع اللغويين والكتّاب الذين انجبتهم الامم العربية جمعاء .

والقبضة من المعارف الفلسفية الابتدائية ، والحقائق العلمية الاولية ، والاساليب الادبية السليقية ، والقواعد الفنية البديهية ، التي

كانت تكوّن، الى جانب القرآن الكريم، كنز المؤمنين الفاتحين الثقافي، قد اتسعت وعمقت وتفرعت وتطورت واضحت الثقافة الاسلامية بفلسفتها، وعلومها الرياضية والفلكية والطبيعية والطبية والتاريخية، وآدابها الشعرية والنثرية المختلفة الانواع الفنية المواضيع المتعددة الاساليب، وفنونها البنائية والنقشية والموسيقية، بفضل جهود جميع الفلاسفة والعلماء والادباء والفنانين الذين انجبتهم الامم العربية جمعاء.

كذلك جميع المؤسسات الاخرى، السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تتميز بها الحضارة الاسلامية، لم تنشأ وتستقر الا في حضن هذه الامم وعلى يد ابنائها.

فهذه الحضارة، اذن، التي ساهم كل من الامم العربية في بنائها، تكوّن جزءاً من التراث القومي لكل منها، وتستوجب بالتالي منا، نحن ابناء هذه الامم، ما يستوجبه التراث القومي من تقدير وعناية واهتمام.

والى القائلين ان الاسلام لا يخص، ضمن كل امة من الامم العربية، سوى المسلمين، اي ذلك الجزء من الامة الذي وحده ساهم في تكوينه ووحده تبنّى قيمه، وانه يكون، بالتالي، تراثاً طائفياً لذلك الجزء، لا تراثاً قومياً عاماً لجميع ابناء الامة؛ الى اولئك اقول ان شرط التراث القومي ان يكون من صنع ابناء الامة، لا من صنع سواهم، ولا فرق أساهم في صنعه جميع ابناء الامة ام جزء منهم. لان ما ينتجه فرد او فئة من ابناء الامة يصبح، قومياً، ملكاً للجميع.

هذا ، وان ابناء الجزء من الامة الذي لم يساهم في تكوين الاسلام ولم يتبنّ قيمه ، لم يعيشوا بمعزل عنه ، بل تأثروا به واختلطت مجاري فكرهم بتياره ، وتكيّف تصرفهم بتصرف اتباعه ، وذلك عن طريق اللغة المشتركة ، من جهة ، وعن طريق التفاعل الاجتماعي والفكري القائم بين ابناء الامة الواحدة ، من جهة اخرى .

فالحضارة الاسلامية هي بحق ، اذن ، جزء من التراث القومي العام لجميع ابناء كل امة من الامم العربية ، كما ان الحضارة المسيحية — التي ساهم في بنائها ، خلال عدة اجيال ، جميع ابناء كل من تلك الامم ، والتي إن تفردت بها اليوم فئة معينة منهم ، فقد تأثرت بها الفئات الاخرى على النحو الذي تأثرت تلك الفئة بالحضارة الاسلامية — هي ايضاً جزء من ذلك التراث القومي العام .

وهكذا نرى المسيحية والاسلام ، اللذين يشكلان ، طائفياً ، عاملا للتفرقة بين فئات الامة الواحدة ، يصبحان ، على ضوء هذه النظرة القومية ، اولا : عاملًا للتوحيد بين ابناء تلك الفئات الذين يجدون فيهما جزئين هامّين من تراثهم القومي المشترك ، وثانياً : عاملًا للتقارب بين الامم العربية التي لم تتوحد في حضارتها — بعد تفرد كل منها بحضارة خاصة ، كالفرعونية لمصر والاشورية للعراق — الا مذ انتشر فيها ، تتابعا ، كل من المسيحية والاسلام .

وعلى ضوء هذه النظرة القومية ايضاً نتفهم ، نحن ابناء كل امة من الامم العربية ، واجبنا نحو هذين الجزئين الهامين من تراثنا القومي ،

فنهتم بدرسهما بمقدار اهتمامنا بتوحيد امتنا الخاصة، من جهة، وبتقارب الامم العربية، من جهة اخرى.

اما لبنان، فان عليه، فوق واجبه نحو تراثه القومي، وفوق واجبه نحو الحضارة الانسانية، واجباً آخر يحتم عليه الاهتمام، اكثر من سواه، بدرس الحضارتين والتعمق في فهمهما، هو واجبه الخاص، الناجم عن اوضاعه الخاصة، نحو الرسالة الخاصة التي اخذ على عاتقه مهمة ادائها. وهذه الرسالة انما هي صهر الحضارتين، الممثلتين فيه على السواء تقريباً، في بوتقة واحدة، وصوغ حضارة جديدة منهما تمثّل اسمى ما في تراثه القومي من قيم واخلص ما في حضارتي الشرق والغرب من عناصر انسانية.

ومن يدري، فقد يتوفق لبنان، اذ يقوم بهذا الواجب الخاص الذي يشمل ايضاً واجبه الحضاري وواجبه القومي، الى تحقيق نزوع التاريخ الانساني نحو هدفه. فيكون هذا البلد الصغير ما حُرم من مظاهر العظمة البشرية، الا ليكون مهداً للحضارة الانسانية المنشودة.

* * *

٨ ان من العسير احصاء جميع العناصر التي ستتألف منها هذه الحضارة الانسانية. غير انه من الاكيد ان العقل سيكون فيها العنصر الاثقل وزناً والارفع شأناً. لانه العنصر الانساني العام لجميع البشر، كما انه الاداة الضرورية لتعميم العناصر الانسانية الاخرى. اذ ما من قيمة، روحية كانت ام مادية، يمكنها ان تصبح قيمة انسانية عامة، الا بمقدار ما

تصاغ في قوالبه ، او على الاقل ، بمقدار ما تكون مشبعة منه ، مثقلة به . ولهذا يمكننا القول ان ما يعيّن مركز كل من الحضارات البشرية بالنسبة الى الحضارة الانسانية ، وما يحدد المسافة التي تفصل بينها وبينها ، انما هو موقف تلك الحضارة البشرية من العقل ، ومدى تغذيها منه ، ومقدار اعتمادها اياه في حل المشاكل المطروحة عليها .

* * *

ونحن ، اذ نريد التعرف الى الحضارة الاسلامية ، علينا اذن ان نتعرف ، قبل كل شيء ، الى العقل فيها .

والعقل في الاسلام يمكن درسه من نواح مختلفة :

فقد نرغب ، اولا ، في الوقوف على حقيقة العلاقة القائمة بين العقل وبين الوحي الاسلامي ، فنتساءل الى اي حد دعا القرآن الى اعتماد العقل في البحث عن اسرار الوجود ، والى اي حد جاءت تعاليمه مطابقة لتعاليم العقل ، والى اي حد فرض على النفس الايمان بقضايا يعجز العقل عن ادراكها .

وقد نرغب ، ثانياً ، في الاطلاع على مواقف مفكري الاسلام المختلفة من العقل كأداة للمعرفة اليقينية ، فنتساءل من هم انصار العقل منهم ومن هم اخصامه ، وما هو مقدار السلطة التي اعترف بها له الاولون ، وبما استغنى عنه الاخرون .

وقد نرغب ، اخيراً ، في معرفة الموقف «الرسمي» الذي وقفه الفكر الاسلامي من العقل ، فنتساءل — والدين الاسلامي خلو من مؤسسة

رسمية لتحديد العقائد — عن الشخصية الاسلامية الكبرى التي تبنّى موقفها مجموع المسلمين ، وعن قيمة العقل وحدوده في نظر تلك الشخصية .

ان معالجة جميع هذه المواضيع ضرورية للتعرف الى العقل في الاسلام . غير انني لم اتعرض ، في هذا الكتاب ، الى الموضوع الاول . اما الثاني ، فلم اتناوله الا بمقدار ما بدا لي مفيداً لمعالجة الموضوع الاخير ، الذي انما خصص هذا الكتاب لبحثه .

وقد حصرت هـذا البحث في موقف الغزالي من قيمة العقل وحدوده ، لتيقّني ان ما من شخصية اسلامية سواه يمكنها ان تدّعي ، بحق ، تمثيل التفكير الاسلامي في هذا الموضوع . فهو ، الى المكانة الدينية الرفيعة التي يحتلها ، بوجه عام ، في نظر المسلمين ، والتي اكسبته لقب «حجة الاسلام» ، كان ابرع من سكب التعاليم الدينية واساليب اثباتها والدفاع عنها في قوالب عقلية فلسفية ، كما انه كان المفكر الاسلامي الاوحد الذي لعبت مشكلة طريق المعرفة دوراً اساسياً في تفكيره وفي حياته ، فخصص قسطاً وافراً من نشاطه لمعالجتها .

غير انه لا بد من الاشارة الى ان الغزالي قد اهتم بحل هذه المشكلة لنفسه اكثر مما اهتم بعرض ذلك الحل على قرائه . فلم يخصص له ، لسوء الحظ ، بحثاً شاملا كاملا يوضح ، بشكل متسلسل ، ما توصّل اليه من نتائج ، بل تراه يلقي آراءه في هذا الموضوع ، هنا وهناك ، في مختلف مؤلفاته وحسب مقتضيات شتى مواضيعها . وهذا ما جعل تلك الآراء

مبعثرة ، مفككة ، وفي كثير من الاحيان متناقضة في ظاهرها . ومن اجل ذلك قصرت اهتمامي ، في هذا الكتاب ، على لملمة جميع ما صدر عن الغزالي في جميع تآليفه من آراء تحوم حول قيمة العقل وحدوده ، ثم اكتشاف ترابطها المنطقي ، وحل التناقض الظاهر فيها ، حتى اقدم عنها للقارىء الكريم صورة تامة وجلية .

ولما كانت تآليف الغزالي صعبة المنال ، لكونها موزعة على مختلف دور الكتب في الشرق والغرب ، والعدد الوافر منها لا يزال مخطوطاً ، والمطبوع منها سيء الطباعة ، فقد اكثرت من الاستشهاد بالنصوص ، كي يتسنى للقارىء التثبت بنفسه من صدق تلك الصورة .

والصدق في تصوير آراء الغزالي ، والامانة في نقل افكاره ، والضبط والدقة في عرضها ، بعد محاولة فهمها على حقيقتها ، فهماً موضوعياً ، مجرداً ، خالياً من كل غرض ، متحرراً من كل فكرة سابقة ، هذا جل ما توخيته من هذه الدراسة ، تاركاً لمناسبات اخرى امر قدر تلك الاراء والحكم عليها ، مكتفياً هنا بالقيام بهذا القسط المعين من واجبي الحضاري ، البشري والانساني والقومي ، وهو تعريف القارىء العربي الى اهم ناحية فكرية في الحضارة الاسلامية كما عكسها دماغ اكبر مفكر في الاسلام .

وان فاتني النجاح في تأدية هذه المهمة ، فعسى ان لا احرم منه في اثارة دراسات من نوع هذه الدراسة ، روحها كروحها ، غير انها تفوقها كمالا وتوفيقاً

كريم عزقول

بيروت في ١٥ اذار سنة ١٩٤٦

طريق المعرفة في الإسلام قبل الغزالي

وقف الفكر الاسلامي، قبل الغزالي ، من مشكلة طريق المعرفة ، موقفين رئيسيين :

موقف الاثبات القائل بطريق او اكثر لادراك حقيقة الامور اللاحسية او الغيبية . وقد تفرع هذا الموقف، حسب تعيينه لنوع الطريق المؤدية الى المعرفة ، الى اثبات عقلي ، واثبات لاعقلي . والاثبات العقلي كان ، بدوره ، اما مطلقاً ، واصحابه الفلاسفة ؛ واما مقيداً ، واتباعه المتكلمون ؛ كما كان الاثبات اللاعقلي اما نبويا ، وحاملو لوائه الاثريون؛ واما امامياً ، واشياعه الباطنية ؛ واما صوفياً ودعاته الصوفية .

وموقف الشك ، الذي انقسم ، حسب عمقه ، الى شك فلسفي وشك شعري .

وها اننا نلقي نظرة سريعة على كل من هذه المواقف المتنوعة ، قبل ان نحاول تعيين موقف الغزالي الخاص من كل منها ومن طريق المعرفة نفسه .

الاثبات العقلي المطلق

دعونا هذا المذهب مذهب « الاثبات » لانه يعترف ، كما تقدم ، بامكان الوصول الى المعرفة اليقينية . وقلنا « العقلي » لانه يعتمد العقل ،

دون سواه ، في التفتيش عن الحقيقة ومعالجتها . ووصفناه « بالمطلق » لان الاسس التي يبني عليها المعرفة هي المبادىء الاولى للعقل نفسه ، قائمة بذاتها ، غير مرتكزة الى مبادىء اخرى غريبة عنها ، كمبادىء الايمان مثلا ، منعتقة من تأثير كل اعتقاد سابق قد يكون استولى على النفس عن طريق لا عقلية ، كالاعتقاد الديني . واصحاب هذا المذهب هم الفلاسفة المسلمون الذين تأثروا ارسطو في فلسفته ، فكانوا ، في بحثهم مثلا عن قدم العالم او حدوثه ، يستندون الى مبادىء العقل الصرفة ، الطليقة من كل قيد ديني ، ويقررون استحالة الحدوث ووجوب القدم بناء على الاقيسة المركبة منها ، غير ملتفتين الى ماجاء به الوحي في هذا الصدد . اجل ! انهم كانوا يعترفون بطرق اخرى للمعرفة ، كالوحي النبوي الذي حملهم على الاخذ به اهتمامهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، وكالكشف الصوفي الذي ورثوه عن الفلسفة الافلاطونية المستحدثة ، غير انهم لم يكونوا ، في بحثهم الفلسفي عن الحقيقة ، ليسلكوا الا سبيل العقل ولا ليبنوا الا على قواعده . فالعقل عندهم هو المحك الوحيد للحقيقة ، على زنده تقدح كل معرفة ، فلسفية كانت او دينية اوصوفية ؛ وكل ما يبدو مناقضاً للعقل في ما اتى به الوحي او ما وصلت اليه الصوفية ، فعلى طالب الحقيقة ان يؤوله تأويلا عقلياً يرفع هذا التناقض .

الاثبات العقلي المقيد

ان اصحاب هذا المذهب ، على اقرارهم ، كالفلاسفة ، بان العقل هو الآلة التي يجب استعمالها للكشف عن الحقيقة ، يسندون ، خلافاً لهم ،

مبادىء العقل الاولى الى مبادىء عقيدة سبقوا الى اعتناقها عن طريق لا عقلية . ففي مسألة حدوث العالم ، مثلا ، تراهم يفتشون ، بوعي منهم او بلا وعي ، عن الادلة العقلية التي تؤيد القول بالحدوث ، لانه سبق الى اعتقادهم ، عن طريق الايمان بالوحي ، ان الله خالق الكون ، وان العالم ، بالتالي ، حادث مخلوق . فكل براهينهم العقلية على هذه القضية مبنية ، اذن ، في الاساس ، لا على مبادىء العقل الاولى المطلقة غير المقيدة ، بل على المبدء الايماني القائل بان الله خلق الكون من العدم . وهذا ما يشرح تسميتنا لهذا المذهب بمذهب الاثبات العقلي المقيد . اما اصحابه فهم المتكلمون ، كما مر . والكلام هو ذلك العلم الذي يعتمد العقل للوصول الى الحقائق التي اتى بها الوحي ، او على حد تعبير ابن خلدون : « موضوع علم الكلام عند اهله انما هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن ان يستدل عليها بالادلة العقلية[1] » .

ولكن قد يقول قائل : ما الذي دفع بالمتكلمين الى اعتماد العقل للوصول الى حقيقة قد وصلتهم عن طريق الوحي ؟ الجواب هو ان الوحي لم يكن ، في نظرهم ، طريقاً يمكن الاستغناء بها عن غيرها لبلوغ الحقيقة ، لانه لم يصل الينا الا بواسطة وثائق ، كالكتب السماوية ، لا قيمة مطلقة للمعرفة المكتسبة منها ، وذلك لما يكنّه تعبيرها اللغوي ، وهو كثيراً ما يكون خطابياً ، من معان قابلة التأويل[2] . ولا يخفى

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص – ٤٦٦

(٢) جولدزيهر : محاضرات في الاسلام ، ص – ١٢٥ (النص الالماني)

ان من شأن التأويل ان يقود الى نتائج مختلفة او متناقضة . ولهذا وضع علماء الكلام هذا المبدأ : «لايقين عن طريق الدلائل النقلية[١]». واصبح العقل لديهم الطريق الامين الى المعرفة اليقينية ، لا بل الشرط الاساسي لصحة الايمان . وقد نقل الغزالي عنهم قولهم : « لا يتم لأحد دينه ما لم يفحص ويبحث . وان من صدّق الله ورسوله من غير بحث وتحرير دليل (عقلي) فليس بمؤمن او ليس بكامل الايمان ولا بمقرّب عند الله[٢] » .

وهنا يظهر لنا تناقض في موقف المتكلمين هذا من طريق المعرفة. فهم ، من جهة ، يسندون البراهين العقلية الى العقيدة الايمانية ويقيدونها بها ، ومن جهة اخرى ، يعلنون ضرورة سند الايمان الى العقل. وهو تناقض لا يُشرح ، في نظرنا ، الا على ضوء تاريخ نشوء علم الكلام وتطوره في نفوس اصحابه .

لقد ورد في حديث شريف : « كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه » . ولا شك ان علماء الاسلام لم يشذوا عن هذه القاعدة . فانهم على الاسلام نشأوا وفيه ترعرعوا ، فرسخت تعاليمه في نفوسهم دون دليل ولا برهان . ثم ظهرت الفرق والشيع ، فاحسوا بضرورة الدليل للذود عن العقيدة تجاه الاخصام وتجاه انفسهم ، فالتجأوا اولا الى الادلة النقلية التي ماعتمت ، عنداحتدام الجدال وتفرعه وتعمقه ، ان بدت لهم ، للاسباب المذكورة آنفاً ، غير وافية بالغرض .

(١) الايجي : المواقف (اسطنبول سنة ١٢٣٩ ﻫ .) ص – ١٧٩

(٢) الغزالي : احياء علوم الدين ، الربع الرابع ، الكتاب العاشر ، ص – ٢٦٠

فاستعانوا، اذ ذاك، بالعقل، سالكين في ذلك مسلكين : الاول الاستناد الى مسلّمات الخصم وبناء ادلة عقلية عليها تؤدي الى نتائج معاكسة لنتائجه تضطره، لقبوله بالمقدمات، الى الاعتراف بخطإه، وهذا ما يسمونه الجدل؛ والثاني جعل الايمان معقولا، اي اقامة البرهان العقلي على حقائق الوحي، وذلك لرد ادعاء من ادعى ان حقائق الوحي مناقضة لمقتضيات العقل. وفيما كانوا يقومون بهذه المحاولة وجدوا في البراهين العقلية سنداً لايمانهم اثبت من البراهين النقلية، فطرحوا هذه جانباً وتمسكوا بتلك. غير انهم غفلوا عن ان هذه البراهين العقلية، كالبراهين النقلية، لم تكن سوى متكإٍ لعقيدة اعتنقوها بدونها، وظنوا — وهذا اساس التناقض الذي لمسناه في موقفهم — ان البراهين العقلية كانت سبباً للايمان لا نتيجة، كما هو الواقع. فاعلنوا، كالفلاسفة، ان لا سبيل الى المعرفة اليقينية الا بالعقل. غير ان الفلاسفة، بقولهم هذا، كانوا صريحين مع انفسهم محقِّين، بينما كان المتكلمون على خلاف ذلك، لان الاساس الذي كانت ترتكز اليه براهينهم العقلية لم تكن مبادىء العقل الاولى، بل مبادىء الايمان. ✗

وقد لبثوا مدة طويلة لا يشعرون بهذا التناقض بين ما يدّعونه وبين الواقع، حتى جاء الباقلاني (١٠١٣ م) واخرج الى الوعي ما كان كامناً عندهم في حيز اللاوعي. فقد ادخل هذا المتكلم، في اساسات علم الكلام، كثيراً من النظريات الفلسفية، كنظرية الجوهر الفرد

والخلاء وما اشبه . بيد انه كان يعلم ويصرح ان هذه النظريات لا قيمة لها الا لكونها تستند الى مبادىء الايمان وتسندها . فقد كان يقول : « من بطلان الدليل نعرف بطلان القضية التي يبرهن عليها ، كما من صحة القضية نعرف صحة الدليل الذي يثبتها . ولما كانت قضايا الايمان صحيحة ، وكانت تلك النظريات الفلسفية ادلة عليها ، اصبحت هذه النظريات ثابتة صحيحة ايضاً » (١)

هذا هو الاثبات العقلي المقيد . وهو يقرب كثيراً ، في الاساس ، من الشك . غير ان بناءه لصرح المعرفة هو بناء مذهب الاثبات العقلي المطلق عينه ، لا خلاف بينهما الا في حجر الزاوية ، الذي هو ، في الاثبات المطلق ، مبادىء العقل ، وفي الاثبات المقيد ، مبادىء الايمان.

اما الذين اشتهروا في هذا المذهب من المتكلمين ، فهم المعتزلة الذين جعلوا من العقل « حساً سادساً » على حد تعبيرهم ، ورأوا فيه الميزان الاوحد للعقائد الدينية ، الذي بموجبه كانوا يؤولون النصوص الملتبسة المعاني ، واستناداً اليه يقبلون بالاحاديث او يرفضونها . وكان يشاركهم في هذا الموقف الاشعريون لا الاشعري نفسه. غير ان هؤلاء كانوا اكثر منهم تمسكاً بالنصوص القرآنية وبالاحاديث ، واقل منهم ، بالتالي ، اعتماداً للعقل (٢)

---

(١) د . ب . مكدونلد : دائرة المعارف الاسلامية ، ص – ٧٢٢ (الطبعة الالمانية)
(٢) جولد زيهر : محاضرات في الاسلام ص – ٩٦

الاثبات اللاعقلي النبوي[1]

لا طريق الى معرفة الحقيقة ، في نظر الاثريين ، اصحاب هذا المذهب ، الا الوحي النازل على لسان الانبياء ، والمتجلي في القرآن والحديث والاجماع . ولهذا كانوا يعتبرون علم الكلام ، الذي يستند الى العقل لكشف الحقائق او لاثباتها ، علما باطلا ومحرماً ، سواء أفادنا الى الصواب ام الى الخطأ ، ويقولون : « اهرب من علم الكلام هربك من الاسد » . وقد ذهبوا ابعد من ذلك ، فلم يجيزوا حتى التأويل العقلي للنصوص الدينية ، بل تمسكوا بوجوب فهمها على ظاهرها وبحرفيتها . فاذا ما قرأنا في القرآن مثلا ان لنا خالقاً ، وانه عالم ، قادر ، سميع ، متكلم ، وانه مستو على العرش ، وانه ذو يدين ورجلين واعضاء ، فعلينا الا الاقرار بهذه الصفات كلها ، ولا يجوز لنا اعتبارها صوراً ورموزاً تقبل التأويل . واقصى ما يتساهلون به في هذا الشأن اعتبار هذه الصفات مختلفة ، نوعياً ، عن الصفات المماثلة لها عند البشر ، والاعتراف بعجز الانسان عن فهم جوهرها . حتى ان قولهم هذا ، الذي يبدو كأنه اجتهاد وتأويل ، ما كانوا ليقولون به لو لم يرد في الكتاب ما يدعمه ، وهو الآية : « ليس كمثله شيء »[2] . فعلينا ، والحالة هذه ، الاقرار بهذه الصفات « بلا كيف » . ـــ اما ممثلو هذا المذهب فهم ابن حنبل واشياعه والاشعري الى حد ما .

---

(١) راجع جولدزيهر : محاضرات في الاسلام

(٢) القرآن : ٤٢ ، ٩

الاثبات اللاعقلي الامامي [1]

يُعرف هذا المذهب بمذهب التعليم او التعليمية . وهو فرع للباطنية الخراسانية التي هي ، بدورها ، فرع للشيعة . لكنه لم يعرف بهذا الاسم ، على الارجح ، الا بعد ظهور ابن الصباح (١٠٩٧م) الذي جعل من مبدإ التعليم محوراً لنضال الباطنية الشيعية ضد الاسلام السني . اما فحوى هذا المبدأ فهو رفض كل قيمة للتفكير العقلي والنظر ، واعتبار المعرفة العقلية معرفة باطلة ، واتباع تعليم امام معصوم عن الخطأ وعالم بكل شيء اتباعاً اعمى ، واعتباره المصدر الوحيد لكل معرفة يقينية .

اجل ، ان مبدأ اتباع احد اصحاب المذاهب واعتباره اماماً كان معروفاً في الاسلام السني ومعترفاً به . على انه كان يختلف عن مبدإ « التعليمية » من عدة نواح ؛ منها اولا ان الامام السني ليس ذا سلطة مطلقة وليس معصوماً عن الخطإ ولا عالماً بكل شيء ؛ وثانياً ان لطالب الحقيقة السني حق اختيار الامام الذي يعتقد فيه الافضلية . اما الباطني فهو مقيد بشخص معين ولا يجوز له اتباع غيره واخذ المعرفة عن سواه . وهذا الشخص كان احد الخلفاء الفاطميين في مصر .

الاثبات اللاعقلي الصوفي

اتفق المتصوفون على القول بطريق خاصة ، غير طريق الوحي وطريق العقل ، توصل الى المعرفة اليقينية ، هي طريق القلب او الكشف

(١) راجع جولد زيهر : مقدمة الى رسالة الغزالي ضد الباطنية (النص الالماني)

الداخلي . على انهم لم يكونوا لينبذوا العقل نبذاً تاماً ، كما هو شائع ، بل كانوا ينزلونه منزلة دنيا بالنسبة الى « القلب » . نعم قد قام بينهم ، كعبد القادر الجيلاني وابو اسماعيل الهروي، من احتقر العقل كل الاحتقار ولم يعترف له بادنى سلطان . غير ان هؤلاء كانوا ، قبل تصوفهم ، ينتمون لمذاهب تقوم على احتقار العقل . ولذا لا يجوز لنا اعتبار موقفهم هذا من العقل كنتيجة لتصوفهم ، بل كمظهر من مظاهر عدائهم القديم للعقل . اما اكثرية المتصوفين فكانوا ، كما قلنا ، يعتبرون العقل مصدراً من مصادر المعرفة اليقينية ، وان يكن من الدرجة الثانية . فها الجنيد ، استاذ الغزالي في التصوف ، يقول : « ان معرفة الله لا تحصل (لغير الصوفي) الا عن طريق الادلة العقلية »[1] . وها القشيري يقول في المتصوفين من قبله : « انهم وطدوا قواعد العقائد على الادلة الواضحة والحجج البينة[2] » . وهو نفسه ، كمرشد صوفي ، ينصح المريدين ان يطهروا ايمانهم من كل الشبه « وان يبنوه على البرهان والحجة العقلية[3] » ، لا بل انه يرى النظر ضروريا لمن يعسر عليه التقدم في طريق المعرفة الصوفية[4] .

ومن هذه التصريحات يمكننا تعيين الحقل المخصص للعقل في هذا المذهب .

---

(١) هيارة (Huaret)، دائرة المعارف الاسلامية ، الجنيد .

(٢) القشيري : الرسالة القشيرية ص – ٣

(٣) ايضاً ، ص – ١٨٠

(٤) ايضاً ، ص – ١٨٢

فالعقل ذو قيمة وفائدة للمبتدئين، ولمن لا يقدرون، او لا يريدون، سلوك الطريق الصوفية، لا لغيرهم من « العارفين » الذين يتلقون معرفتهم مباشرة من الكشف الداخلي نفسه .

اما ان سألت عن الفرق بين المعرفة الصوفية وبين المعرفة العقلية، فانه من الممكن حصره في النقاط الاتية :

اولا : ان المعرفة الصوفية ليست نتيجة، كالمعرفة العقلية، للقراءة والدرس والتنقيب والبحث والنظر، بل لتطهير النفس من جميع الصفات القبيحة، وقطع جميع العلائق الارضية، وجمع الهمة نحو الله، وترقب الكشف من لدنه[1] .

ثانياً : ان المعرفة العقلية لا تحصل الا بالانتقال من فكرة الى فكرة . فهي انتقالية . اما المعرفة الصوفيـة فهي حدسية، تتجلى دفعة واحدة .

ثالثاً : ان المعرفة العقلية محدودة . اما المعرفة الصوفية فلا حد لها،[2] اذ يمكنها ان تشمل جميع الموجودات الروحية، وتكشف النقاب عن المستقبل، وتهتك اسرار البشر[3] .

رابعاً : ان المعرفة العقلية لا تحصل الا في حالة الوعي التام . اما المعرفة الصوفية فقد تحصل في النوم، وقد تحصل في اليقظة، وقد تحصل بين

---

(١) الرسالة القشيرية، الصفحة الاخيرة .

(٢) ايضا، ص - ٤٢

(٣) ايضا، ص - ١٠٦

اليقظة والنوم ، اذ يكون الصوفي غائباً عن نفسه وعن العالم الحسي [1]

خامساً : ان المعرفة العقلية صريحة ، قوامها افكار مجردة . اما المعرفة الصوفية فقد تكون صريحة في بعض الاحيان ، اذ تتجلى للصوفي حقيقة الاشياء كما هي [2] ؛ غير انها تكون في الغالب مغلفة بصور وخيالات رمزية تفتقر الى شرح وتأويل [3]

الشك الفلسفي

نقصد بالشك الفلسفي الشك الذي يقود اليه البحث المنظم في قوى الانسان العقلية . فيخرج الباحث منه وقد نزع ثقته من العقل واصبح يعتبره عاجزاً عن ادراك الحقيقة ادراكاً يقينياً . وقد عرف صحاب هذا المذهب في اليونان بالسفاسطة والشباطقة . اما عند العرب فعلينا ان ننتظر قدوم الغزالي حتى نرى مفكراً من هذا النوع ، لشكه جميع ميزات الشك الفلسفي . ونحن ، بقولنا هذا ، لا نجزم جزماً باتاً ان الغزالي كان اول من عرف الشك الفلسفي في الاسلام . بل المقصود القول اننا لم نلمس لهذا الشك ، قبل الغزالي ، اثراً واضحاً . ويكون ، ولا ريب ، بحثاً عظيم الفائدة ذلك البحث الذي يرصد لمعالجة هذا الموضوع ويجلي ، في ما يجليه ، هاتين النقطتين : الاولى ، هل ترجمت تآليف السفاسطة والشباطقة او قسم منها الى العربية مع ما ترجم اليها من منتوحات الفكر اليوناني ؟ وهو سؤال جدير ان يطرح ، لاننا نعلم انه

(١) الرسالة القشيرية ، ص - ٣٧

(٢) السراج : كتاب اللمع ، ص - ٤٢٨

(٣) الرسالة القشيرية ، ص - ٨٣

لم يكن يسمح عادة للمترجمين بنقل ما تغشاه صبغة كفرية او شكية . والنقطة الثانية ، هل قام في الاسلام مدرسة شكية مستقلة عن مدارس اليونان ؟ وان ما يبرر هذا التساؤل هو ان التفتزاني يذكر الشكاكين ويقسمهم قسمين : قسما ينكر وجود الاشياء ويدّعي ان كل ما في الكون ليس سوى تصورات واوهام ؛ وقسما لا يبعد هذا البعد ، بل يقول انه ليس من الممكن الوصول الى معرفة الاشياء الموجودة معرفة يقينية موضوعية ثابتة ؛ بل اقصى ما يمكن البلوغ اليه معرفة نسبية ذاتية . غير ان التفتزاني لا يذكر اسماء القائلين بهاتين الفكرتين ، الامر الذي يبقينا في جهل ما اذا كانوا من فلاسفة اليونان او من المفكرين العرب . زد على ذلك اننا نعثر ، في مختلف المؤلفات ، على بعض المبادىء الشكية التي ينم وجودها عن أتباع وأنصار ، كهذا المبدأ الذي ذكره الجاحظ في كتاب « الحيوان » على لسان مفكر يمتنع عن ذكر اسمه: «ان صحيح الامور وفاسدها لا يعرفان الا على سبيل الارجحية» [١] ؛ او هذه المبادىء الواردة على لسان بعض المعتزلة المتطرفين : « ان اول شرط للمعرفة هو الشك» [٢] ؛ « وخمسون شكا خير من يقين واحد» [٣]. فكل هذه الاعتبارات تجعلنا نفتقر الى كتاب يتناول بالدرس « الشك الفلسفي قبل الغزالي » فيهدينا الى مدى انتشاره وعمقه ويعرّفنا الى اصحابه .

---

(١) الجاحظ : كتاب الحيوان ، الجزء الرابع ، ص - ١١

(٢) جولدزيهر : محاضرات في الاسلام ، ص - ٩٦

(٣) الجاحظ : كتاب الحيوان ، الجزء الثالث ، ص - ١٨

وهو موقف اكثر مما هو عقيدة نظرية ؛ نجده عند بعض الشعراء المفكرين ؛ اثاره عندهم التناقض الجلي بين الفرق والمذاهب والاديان واشهر هؤلاء الشعراء الشكاكين في الاسلام ابو العلاء المعري وعمر الخيام ٠

ابو العلاء المعري (٩٧٣ ــ ١٠٥٨م) : ان في مقدمة الاسباب التي خلقت عند ابي العلاء نزعته الشكية تشاؤم فطري زادته حدةً المصائب العديدة التي نزلت به من دون ان يكون له فيها يد ؛ وبالاخص مصيبة العمى على صغر ؛ ثم درسه للاديان والمذاهب المنتشرة في عصره ؛ على نفسه، دون معلم ومدرب ؛ واخيراً اختلاف تلك الاديان والمذاهب وتناقضها ٠

وشك ابي العلاء ديني في جوهره ٠ فهو ينكر، اولاً، على كافة الاديان صفتها الالهية وعلى سائر الانبياء صدق دعوتهم ؛ وذلك لان الاديان لا تعلّم ،في نظره، سوى الضلال والباطل ٠ فهو يقول :

« دين وكفر وانباء تُقَصُّ وفر قان ينص وتوراة وانجيل
في كل جيل اباطيل يدان بها فهل تفرد يوماً بالهدى جيل [١] »

ولان فيها من المبادىء ما ينافي الاخلاق السليمة :

«متى ما كشفتم عن حقائق دينكم تكشفتم عن مخزيات الفضائح [٢] »

ولانها ما وجدت الا لتخدم مصالح رؤسائها ومطامعهم:

---

(١) ابو العلاء : اللزوميات ، فصل اللام ، مقطع ١٨
(٢) ايضاً ، فصل الحاء ، مقطع ١٩

« انما هذه المذاهب اسباب   لجذب الدنيا الى الرؤساء[١] »

ولانها سبب لتخاصم البشر وتناحرهم :

« ان الشرائع القت بيننا احناً   واودعتنا افانين العداوات[٢] »

ولان الانسان ، اخيراً ، في تمسكه بمذهب من المذاهب الدينية ، لا يستهدي بانوار العقل ، انما يعبر عن تاثير التربية والعادة فيه :

« وينشأ ناشىء الفتيان منا   على ما كان عوّده ابوه
وما دان الفتى بحجى ولكن   يعلمه التدين اقربوه[٣] »

وقد حدد ابو العلاء العلاقة بين العقل والتدين ببيت جرى مجرى الامثال اذ قال :

« اثنان اهل الارض ذو عقل بلا   دين وآخر دَيّن لا عقل له[٤] »

اما فيما يتعلق بالحقائق الرئيسية التي تبشر بها الاديان ، فكان موقفه منها موقف المتحير الذي لا يستقر على رأي . لناخذ مثلا قضية خلود النفس . فاننا نراه ، تارة ، ينكر الخلود نكرانا تاماً فيقول :

« والنفس تفنى بانفاس مكررة   وساطع النار تخبي نوره اللمع[٥] »

وتارة يشك فيه شكا يترك الباب مفتوحاً للنفي والاثبات فيقول :

« وقد راينا كثيراً بيننا جسداً   بغير روح ، فهل روح بلا جسد[٦] »

(١) اللزوميات ، فصل الهمزة ، مقطع ٢٦
(٢) ايضاً ، فصل التاء ، مقطع ٤٤
(٣) ايضاً ، فصل الهاء ، مقطع ٦
(٤) ايضا ، فصل اللام ، مقطع ٥٨
(٥) ايضا ، فصل العين ، مقطع ٥
(٦) ايضا ، فصل الدال ، مقطع ٩٩

واخيراً يصدّق به ويثبته فيقول : « خلق الناس للبقاء . . . »
وكذلك امره في قضية البعث وحشر الاجساد . فهو يقرّ به في هذا البيت :

« وان طال الرقاد من البرايا فان الراقدين لهم مهب [١] »

ويعتبر التصديق به آمن واسلم عاقبة من نكرانه في هذين البيتين :

« قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الاجساد ، قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر او صح قولي فالخسار عليكما [٢] »

وينكره اخيراً في هذين البيتين :

« والموت نوم طويل ما له امد والنوم موت قصير فهو منجاب [٣] »
« يحطمنا ريب الزمان كاننا زجاج ولكن لا يعاد له سبك [٤] »

وقد وقف الموقف ذاته من اكثر حقائق الايمان . اما حقيقة وجود الله فانه لم ينكرها ولم يشك فيها قط ؛ لا بل كثيراً ما نسمعه يعترف بها ويناضل في سبيلها ويبرأ نفسه من تهمة الالحاد التي كثيراً ما كانت تنسب اليه فيقول : « انا لست من معشر نفوه . » انما لا يصدق بان الله يمكن ان يكون بلا مكان ولا زمان :

« قلتم لنا خالق حكيم قلنا صدقتم كذا نقول

(١) اللزوميات ، فصل الباء ، مقطع ١٩
(٢) ايضا ، ، فصل الميم ، مقطع ٧٦
(٣) ايضاً ، فصل الباء ، مقطع ١٦
(٤) ايضاً ، فصل الكاف ، مقطع ٥

زعمتموه بلا مكان ولا زمان ، ألا فقولوا
هذا كلام له خبيء معناه ليست لنا عقول[1] »

غير ان ما يهمنا خصوصاً ههنا هو موقفه من العقل . وهذا الموقف هو بدوره حائر غير مستقر . فبينما نرى ابا العلاء يعتمد العقل للحكم في جميع هذه القضايا ويجزم بان للعقل وحده الحق بارشادنا الى ما يجب علينا اعتقاده ، « اذ لا امام سوى العقل[2] » ، لا يلبث ان يشك في قيمة المعرفة العقلية نفسها وينفي امكانيـة بلوغ اليقين ويأخذ بمبدإ الظن والارجحية ، فيقول :

« انما نحن في ضلال وتعليل فان كنت ذا يقين فهاته »[3]
« سألتموني فأعيتني اجابتكم من ادعى انه دارٍ فقد كذبا »[4]
« اما اليقين فلا يقين وانما اقصى اجتهادي ان اظن واحدسا »[5]

وبهذا القول ينخرط ابو العلاء في مدرسة الشكاكين . ولعل عدم ثباته على شكه استقصاء في الشك واستكمال له . اذ كمال الشك ان يشك المشكك حتى في شكه . وهذا ما قارب ابو العلاء بلوغه عملياً في عدم ثباته على رأي واحد في قيمة العقل وحدوده .

---

(١) اللزوميات ، فصل اللام ، مقطع ٢٠
(٢) ايضا ، فصل الهمزة ، مقطع ٢٤
(٣) ايضا ، فصل التاء ، مقطع ٥٢
(٤) ايضاً ، فصل الباء ، مقطع ٤٧
(٥) ايضاً ، فصل السين ، مقطع ٣٧

عمر الخيام : (؟ — ١١٣٢ م) : كان هذا الشاعر والمفكر والفلكي الفارسي معاصراً للغزالي يعرفه وعلى اتصال به. وقد ولد ومات في نيصابور، المدينة التي صرف فيها الغزالي قسطاً من حداثته وشطراً من ايامه الاخيرة.

وقد شك عمر الخيام في جميع الحقائق، ما عدا حقيقة واحدة، هي حقيقة الموت. فهو يقول :

« كل شيء في الورى افك محال   غير موت بات يطوي املا
ليس يذكو بعد ما يخبو شعاع [١] »

اما جميع المشاكل الهامة التي تواجه الانسان في تفكيره فمصيرها، في نظره، ان تبقى بدون حل الى الابد. فها هو يقول في مشكلة مبدإ الانسان ونهايته والغرض من حياته :

« خبروا انى وايان ولم   جئت هذا الكون كالماء سجم
ثم ارتد كانفاس النسم   شطط من عابث قد هزلا
داوه بالقصف جهد المستطاع [٢] »

وفي مشكلة ما بعد الموت وخلود النفس :

« كم وكم من مشكل حل وما   حل من عيش وموت مشكلا
دون ذاك الغيب مسدول القناع » [٣]

« فقصدت الجام استندي فمه   بفمي استل سراً اعجمه

(١) الخيام : الرباعيات، النشيد الاول، ص — ٦٠ (ترجمة محمد السباعي، الطبعة الثانية)
(٢) ايضا ص — ٦٣
(٣) ايضا ص — ٦٤

عن رحيق الخلد ، قال الجام مه   قد ابى ظعن الردى ان يقفلا
فادرها قبلما ينعاك ناع [١] »

وها هي فكرته في مشاكل اسرار الوجود على العموم :

« قدسألت الارض عن سر الوجود   وسألت البحر والريح الشرود
والحيا والبرق يسري والرعود   والدراري والسماوات العلى
كلها صدت ولم تنصت لداع » [٢]

والسبب في ضرورة بقاء جميع هذه المشاكل بلا حل هو ، في رأيه ، ان الطريق الوحيدة ، المنتظر منها ان تقودنا الى حلها ، وهي العقل ، مقفلة في وجهنا :

« ثم ساءلت الرقيب المختفي   خلف ستر الكائنات المسجف
اي نور للضلول المسدف   يكشف الليل البهيم الاليلا ؟
قال : عقل مظلم خابي الشعاع » [٣]

ولذلك فكل ما قاله اللاهوتيون والكهنة والعلماء والفلاسفة في هذه المشاكل كلام فارغ لا يدنينا خطوة واحدة من الحقيقة :

« كم شيوخ وقسوس اكثروا   في انتقاد الكون حتى ثرثروا
بالغوا في الحدس حتى هذروا   ثم سلّ الموت منهم مِقوَلا
وغدت اقوالهم سقط متاع » [٤]

(١) الخيام : الرباعيات ، النشيد الاول ، ص – ٦٨
(٢) ايضاً ، ص – ٦٦
(٣) ايضا ، ص – ٦٧
(٤) ايضا ، ص – ٥٩

« طالما خضنا غمار الفلسفة　　وسمعنا من صواب وسفه
وخبطنا في مَضَلٍّ مَعْسَفَهْ　　ثم صرنا حيث كنا اولا
لم نسر نحو الهدى قيد ذراع »[١]

« كم بذرنا حكمة الفكر البصير　　وسقيناها حيا العقل الغزير
ما جنينا غير بهتان وزور　　ما علمنا غير انا في الملا
شعل البرق خبت بعد التماع[٢] »

ولهذا فالحكمة تقضي ان لا نضيع وقتنا في بحث هذه الامور بل ان نتمتع بمسرات الحياة السريعة الزوال :

« قل لمن يهوى بميدان الجدل　　ان يُضل العقل في لغز الاجل
حبذا لو في تلافيف الخُصل　　ضل كفّاك بتيه اظلما
من دياجي فرع هيفاء القوام[٣] »

« فادّخر عمراً نفيساً وصُنِ　　عن مماراة فقيه لسن
ان خيراً لك من ان تجتني　　عدماً من فقهه او ندما
مجتنى اللذات من انس الندام[٤] »

ولما كانت « اللذات خلس وانتهاب ، وليالي العمر افراس الى غاية الموت حثيثات سراع »[٥] كان الحكيم الحكيم في نظر شاعرنا

---

(١) الرباعيات ، النشيد الاول ، ص – ٦١
(٢) ايضا ، ص – ٦٢
(٣) ايضاً ،النشيد الثاني ،ص – ٨٩
(٤) ايضا ،ص – ٨٨
(٥) ايضا ، النشيد الاول، ص – ٣٧

المشكك من يسير حسب هذا المبدأ: « لا تؤجل فرصة اليوم لغد [1] »

. . .

هذه هي اهم المواقف التي وقفها الفكر الاسلامي من مشكلة طريق المعرفة ومن قيمة العقل وحدوده . فلنتقدم الان الى التعرف الى موقف الغزالي منها ، بعد ان نلقي نظرة سريعة على حياته ، ونعرض بشيء من الاسهاب لموقفه العام من المعرفة على الاطلاق .

(١) الرباعيات ، النشيد الاول ، ص – ٥٦

قِيمَةُ العَقلِ وَحُدُودُهُ عِندَ الغَزَالِي

حياة الغزالي (١)

(فارسي الاصل . ولد في طوس ١٠٥٨ م ، ومات فيها ١١١١م)

حياة المفكر تطوره الداخلي ، وحوادثها حالاته النفسية . وحياة الغزالي تطور مستمر جارف ، غني بالحالات النفسية والحوادث الداخلية . غير انه ليس من غايتي ، في هذه الترجمة ، وصف هذا التطور وصفاً دقيقاً مسهباً ، بل تركيب اطاره الخارجي ، ووضع الحدود الزمانية والمكانية لمراحله ، مع الالماح الى اهم الظروف التي رافقته ، والاشارة الى اهم الحالات النفسية التي اثرت فيه ؛ على ان اعود فيما بعد ، اثناء معالجة موضوع هذا الكتاب ، الى الحالات التي تمس مباشرة هذا الموضوع ، واتعمق فيها التعمق الكافي لبلوغ الغرض منه . وعلى هذا يمكننا الان تقسيم حياة الغزالي الى خمسة عهود :

---

(١) المصادر التي استقيت منها تاريخ حياة الغزالي هي :
– ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص – ٢٩١ الى ٣٠٦
– السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٤ ، ص–١٠١ الى ١٨٢
– الغزالي : المنقذ من الضلال

— Zwemer: The moslem seeker after God.
— D. B. Macdonald, Enzyklopaedie des Islam, Art. ghazali.
— De Boer: geschichte der Philosophie im Islam, P. 138-150.

عهد الدراسة (١٠٦٥ – ١٠٨٥)

يظهر ان الغزالي بدأ بالدرس باكراً ، وقبل السابعة من عمره ، على الارجح . وكان استاذه الاول رجلاً صوفياً وكل اليه والد الغزالي ، في ساعة موته ، امر الاهتمام بولديه ، ابي حامد صاحب هذه الترجمة ، واحمد . وقد تكون نباهة ابي حامد وتوقد ذهنه وانفتاح عقله للمعرفة ما استرعى اهتمام استاذه ، فسعى في ادخاله المدرسة مجاناً ، حسب العادة المرعية اذ ذاك في حق الفقراء من التلاميذ .

فتعلم فيها ، على قدر ما يسمح لنا الاستنتاج ، الصرف والنحو العربيين واللغة الفارسية وحفظ القران ومبادىء اللغة . ومع انه كان يعيش في جوّ صوفي ، وعلى اشتراكه في الرياضات والتمارين الصوفية ، فقد نحا ، في توجيه دراسته ، بعد تركه المدرسة ، نحواً ابعده عن ذلك الجو . فتراه يهتم في درس الفقه على احد مشاهيره في طوس ، ثم ينتقل الى جورجان ، ولم يكن قد بلغ بعد سن العشرين ، ليتابع ذلك الدرس على استاذ آخر ، ثم يعود الى طوس ويصرف ثلاث سنين ليحفظ غيباً ما كان علّقه كتابة على ذلك الاستاذ في الفقه . واذ انتهى من ذلك ، اخذ بتوسيع دائرة معارفه ، فتوجه الى نيصابور ليستمع الى دروس المتكلم الشهير امام الحرمين في علم الكلام والجدل والفلسفة والمنطق . وكان يتعاطى هناك ، في اوقات فراغه من الدرس ، التاليف والتعليم ، الامر الذي حرك حسد استاذه واثار امتعاضه ؛ كما انه بدأ في هذه الحقبة ، لا قبلها ، كما ارى ، يعتمد التفكير الشخصي والنظر الحر .

وان ما يبرر اعتقادي هذا ، الذي اشارك فيه المستشرق الهولندي دي بور، هوان امام الحرمين، المنتمي الى الاشعرية، كان يعتمد ، في اثبات القضايا التي كان يدرّسها ، التفكير الشخصي والادلة العقلية اكثر مما كان يعتمد التقليد والادلة النقلية ،ويتعاطى علوماً مشبوهة في نظر المتكلمين، كالفلسفة . وقد راينا الغزالي ، قبل تتلمذه عليه ، يحفظ غيباً ما يتعلمه . فلا يمكن ، والحالة هذه ، ان يكون اعترى فكره ذلك الانقلاب الا ابّان دراسته على هذا الامام او بعدها بقليل . وفي هذا نلمس التأثير الكبير الذي كان لإمام الحرمين على تطور الغزالي . ولا شك ان الغزالي كان يشعر بخير هذا التأثير ، اذ لم يفصله عن استاذه، رغم موقف هذا منه غير المشجع ، الا موت الامام سنة ١٠٨٥ ؛ ولم يدرس على استاذ غيره فيما بعد .

عهد المناظرة (١٠٨٥ ــ ١٠٩١)

ثم اخذ الغزالي يتردد الى بلاط الوزير السلجوقي نظام الملك ، ويشترك في مجالس المتكلمين والفقهاء عنده، ويجادلهم في شتى المواضيع ، حتى تفوق عليهم جميعاً وامتد صيته بعيداً .

عهد التدريس (١٠٩١ ــ ١٠٩٥)

واعجب به نظام الملك وافتتن بقوة حجته ووضوح ادلته ، فعينه استاذاً في المدرسة النظامية التي كان اسسها في بغداد منذ عهد قريب . وهناك التفّ حوله ، بسبب فصاحته وغزارة معارفه ودقة تحليله ، حلقة واسعة من الطلاب يبلغ عددهم الثلاثمائة، وهو عدد كبير جداً بالنسبة

الى ذلك الزمن . اننا لا نعرف بالضبط ما هي المواد التي كان يدرّسها اذ ذاك . الا اننا نعلم انه كان يهتم ، فوق التدريس ، بالوعظ وبالتأليف في الفقه والجدل ، وبالكتابة ضد الباطنية والفلاسفة . هذا في الظاهر من اعماله . اما في سرّه ، فكان يجتاز مرحلة هامة من مراحل تفكيره . فقد ظهرت ، في هذه الحقبة ، ثمار ما زرعه امام الحرمين في نفسه من نزوع الى النظر الحر والتفكير الشخصي .

فانصرف يعمل لإعتاق فكره من قيود التقليد التي كانت لا تزال مستحكمة فيه حتى بلغ درجات الشك : الشك اولا في جميع مذاهب عصره وفي كل ما كان قد تلقاه حتى الان من العلوم عن طريق التقليد ، ثم الشك في مقدرة الانسان اطلاقاً على الوصول الى الحقيقة ، إن في العالم الحسي عن طريق الحواس ، او في العالم الغيبي بواسطة العقل . ودامت هذه المرحلة الثانية من شك الغزالي شهرين ، خرج منها واثقاً من جديد بالحسيات والعقليات ومزمعاً على المضي في التفتيش عن الحقيقة . ولكي يهتدي الى المذهب الصحيح من مذاهب عصره ، حصر درسه في الاربعة الرئيسية منها . فابتدأ بعلم الكلام ؛ ثم تعمق في الفلسفة مدة ثلاث سنوات ، سنتين منها لفهمها وسنة للرد عليها ؛ ثم في مذهب التعليم ؛ واخيراً في القسم النظري من علم التصوف .

غير انه لم يعثر في كل هذه المذاهب على ما يروي ظمأه الشديد الى الحقيقة ويشفي غليله من المعرفة اليقينية . فاستهواه اذ ذاك القسم العملي من التصوف ، آملًا ان يجد في هذه الطريق ما لم يجده في غيرها . ودعم

ذلك الاستهواء نداء داخلي قوي يدعو الغزالي الى الاهتمام بامر الآخرة واعداد العدة لها . لكن مغريات المركز الاجتماعي الذي كان يشغله في ذلك العهد كانت شديدة ايضاً . فنشب في نفس الغزالي عراك مفجع بين هذين العدوين ، دام ستة اشهر (١٠٩٥)، ثم انتهى اخيراً بانسحاب الغزالي من المدرسة النظامية وترك بغداد ، بعد ان فرّق ما كان معه من المال ولم يدخر منه الا قدر الكفاف وقوت الاطفال . وكان قد بلغ من العمر اذ ذاك الثمانية والثلاثين .

عهد التصوف (١٠٩٥ ـــ ١١٠٥)

وانزوى الغزالي عن العالم مدة عشر سنوات ، وزع اوقاتها بين التنقل من بلد الى بلد والمجاهدة الصوفية والتأليف . فاقام في الشام سنتين ، منعكفاً في مسجدها ، يصعد منارة المسجد طول النهار ويغلق بابها على نفسه . ثم زار بيت المقدس ، وذلك قبل دخول الصليبيين اليها (١٠٩٩)، وتنسك في صخرتها . ويقال انه انتقل منها الى الاسكندرية. ثم تحركت فيه داعية فرض الحج ، فسار الى الحجاز ، ودخل المدينة ومكة . غير ان دعوات الاطفال الى الوطن لم تسمح له بالمكوث طويلاً قرب قبر الرسول ، فعاد الى طوس وعاش بها مدة يتابع عزلته . لكنها كانت عزلة مشوشة الصفوة ،وذلك لحوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش . اما ثمرة هذه السنوات العشر ، فكانت ، في نفسه، اعتقاداً قوياً بانه مرسل لهدي البشر واصلاحهم ؛ وبين يديه ، مؤلفاً عظيماً ناجزاً اوحته له ، ولا شك ، فكرة الاصلاح هذه ، وهو « احياء

علوم الدين»؛ وفي ارادته ، اخيراً عزماً وتصميما على ترك العزلة والخروج الى المجتمع لاداء تلك الرسالة .

عهد العمل الاصلاحي (١١٠٥ — ١١١١)

واتفق ان وجّه اليه سلطان الزمان في ذلك الحين ، امراً بالنهوض الى نيصابور للتدريس في المدرسة النظامية . فخرج الغزالي من العزلة ، بعد ان شاور في ذلك جماعة من ارباب القلوب والمشاهدات ، وانصرف الى التدرس ثانية ، ولكن لأمد قصير . ولا نعلم بالضبط سبب تركه التدريس هذه المرة .

اهو ان الغزالي ، بعد انقطاعه عن العالم مدة عشر سنوات ، وجد نفسه ، بعد عودته اليه ، غريباً عنه عاجزاً عن تكييف نفسه على مقتضيات العيش فيه؟ ام انه خاب سريعاً امله بالناس وتأكد انهم ليسوا اهلًا للاصلاح ؟ ام انه تحقق ان الدعوة الاصلاحية لا تؤثر بالجماهير بل بالخاصة ؟

لسنا ندري ، بل كل ما نعلمه في هذا الشأن انه عاد الى وطنه الاول طوس وعاش هناك ، منقطعاً عن العالم من جديد ، يحف به ، في زاوية من زوايا خانقة صوفية ، بعض طلبة العلم ، يصغون الى شروحه في القرآن والحديث وعلم التصوف ، حتى توفاه الله ، وله من العمر ثلاث وخمسون سنة .

موقف الغزالي العام

من المعرفة على الاطلاق

قبل ان نطرق الموضوع المخصص لهذا الكتاب ، وهو تحديد موقف الغزالي من العقل ، يجدر بنا ان نوضح موقفه العام من المعرفة على الاطلاق ، ليتبين لنا مقدار الاهمية التي كان الغزالي يعلقها على هذا الموضوع بالنسبة الى جملة مشاغله الفكرية .

وقد تكون افضل وسيلة لبلوغ هذا الغرض الاجابة على الاسئلة الثلاثة الآتية :

السؤال الاول — كيف طلب الغزالي الحقيقة وسعى وراء المعرفة ؟

ان من درس حياة الغزالي الداخلية وتوغل في حنايا نفسيته لا يمكنه ان يعود منها الا حاملاً في صدره هذا الاعتقاد : ان همّ الغزالي الاكبر ، لا بل الاوحد في حياته ، كان التفتيش عن الحقيقة ، وتحديد طرقها ، والدفاع عنها ، وصيانتها من جميع انواع الخطأ ، ونشرها باللسان وبالقلم . ولقد قام بهذه المهمة بجرأة كبرى ، وبنشاط عظيم ، وبتحرق مفجع .

اما مرامه الكبرى فبادية في اقتحامه امراً كان ، في نظره ، على جانب عظيم من الصعوبة . فقد كان يعلم حق العلم ان « اليقين في النظريات اعز الاشياء وجوداً [١] » . وقد زاد مهمته صعوبة « اختلاف الخلق في الاديان والملل ، ثم اختلاف الامة في المذاهب ، على كثرة الفرق وتباين الطرق [٢] » ، وكون « كل فريق يزعم انه الناجي ... وكل حزب بما لديهم فرحون [٣] » . وبالرغم من كل هذا لم يتردد قط في اقتحام ذلك البحر العميق ، بحر المعرفة الواسع الاطراف ، الذي كانت تتخبط فيه الفرق والشيع والملل والمذاهب ، والذي « غرق فيه الكثيرون وما نجا الا الاقلون [٤] » . فالقى بنفسه فيه دون خوف ولا وجل ، وتغلغل في اعماقه ، حتى وصل الى ظلمة الحيرة والشك المطبقة . ولولا لطف من الجود الالهي ، كما يقول [٥] ، لما عاود عينيه نور اليقين . ولنسمعه يصف لنا رحلته هذه الى شواطىء المعرفة ، قال : « ولم ازل ، في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين ، الى الان ، وقد اناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، واخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، واتوغل في كل مظلمة ، واتهجم على كل مشكلة ، واقتحم كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف اسرار مذهب كل طائفة ، لأميّز بين

(١) معيار العلم ، ص ٩٤ — الى ١٠٢

(٢) المنقذ من الضلال ، ص — ٤

(٣) ايضاً

(٤) ايضاً

(٥) ايضاً ، ص — ١٥

محقق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع »[1] . ولا شك ان المفكر الذي يقوم بمثل هذا العمل ، ويعبّر عن قيامه به بهذه اللهجة ، لمفكر جريء الى آخر حدود الجرأة .

اما النشاط العظيم الذي بذله الغزالي لتتميم هذه المهمة ، فان قيامه بها بتلك الجرأة لأكبر دليل عليه . غير ان هناك دليلا حسياً على ذلك النشاط ، هو العدد الكبير من المؤلفات التي وضعها الغزالي . فقد كتب ، بالرغم من المشاغل الكثيرة التي اعترضته في حياته ، كالمجادلات في بلاط نظام الملك ، والتعليم في المدرسة النظامية ، والاسفار والتنقلات والرياضة والمجاهدة ، والاهتمام بالاهل والاولاد ، اكثر من ثمانين مؤلفاً .[2] وان ما يزيد في قيمة هذا الدليل هو ان جميع هذه الكتب ، ككل اعمال الغزالي الفكرية ، كانت تحوم حول موضوع واحد ، هو موضوع الحقيقة والمعرفة في معناها الشامل ، الامر الذي يسمح لنا بالقول ان جميع قوى الغزالي قد صرفت للكفاح في سبيل الحقيقة والمعرفة .

لكن هذا الكفاح لم يكن عمل عقل الغزالي الهادىء فحسب ، بل تعداه الى طبقات النفس الحساسة ، واحدث فيها تمزقاً مفجعاً ومأساة لا نجد لها مثيلاً في تاريخ الفلسفة الا عند اغسطين . فبعد ان طرق الغزالي عبثاً جميع ابواب الحقيقة المعروفة في عصره ، ورأى انه

---

(١) المنقذ ، ص — ٥

(٢) Brockelmann : Geschichte der arabischen Literatur, Suppl., Bd. I, s. 746-756.

لم يبق له الا الانخراط في سلك الصوفية لاختبار الحقيقة فيه ، وقف امام ذلك متردداً متخوفاً . وكيف لا يتردد ، والتضحية المطلوبة منه تفوق قوى الانسان الطبيعية ؟ فقد كان الغزالي في ذلك العهد يحتل « المنصب الاعلى في الدين[١] » ؛ وكان متربعاً في « الجاه العريض ، والشأن المنظوم ، الخالي عن التكدير والتنغيص ، والامر المسلم الصافي عن منازعة الخصوم[٢] » ، يحف به « الجاه والمال والاهل والولد والاصحاب »[٣] . وكان عليه ان يستبدل كل هذا بخرقة حقيرة ينزوي تحتها في منارة مسجد دمشق او في صخرة بيت المقدس . فشق عليه الاقدام على هذا العمل ، واستولى على نفسه الالم ، ووقع في حيرة وصفها لنا بقوله : « فلم ازل اتفكر في (امري) مدة ، وانا بعد على مقام الاختيار ، اصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الاحوال يوماً ، واقدم فيه رجلًا واؤخر عنه اخرى . لا تصفو لي رغبة في طلب الاخرة بكرة ، الا ويحمل عليه جند الشهوة حملة فيفترها عشية . فصارت شهوات الدنيا تجاذبني سلاسلها الى المقام ، ومنادي الايمان ينادي : الرحيل ! الرحيل ! فلم يبق من العمر الا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما انت فيه من العمل والعلم رياء وتخييل . فان لم تستعد الان للاخرة ، فمتى تستعد ؟ وان لم تقطع الان فمتى تقطع ؟ فبعد ذلك تنبعث الداعية وينجزم العزم على الهرب والفرار . ثم يعود الشيطان ويقول : هذه

---

(١) المنقذ ، ص – ٦٥

(٢) ايضاً ، ص – ٦٤

(٣) ايضاً ، ص – ٦٥

حالة عارضة ، وإياك ان تطاوعها ، فانها سريعة الزوال[1] ... »

ولكن حزنه الاكبر كان ، على ما اعتقد ، مسبباً عن هذا التردد في الاقلاع اكثر منه عن فكرة الاقلاع نفسه. وقد اشتد عليه ذلك الحزن ، بعد مضي ستة اشهر ، اشتداداً رزح جسده تحت وطأته واصابه الخلل . « ففي هذا الشهر (السادس) ، كما يقول ، جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ، اذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس . فكنت اجاهد نفسي ان ادرّس يوماً واحداً تطييباً لقلوب المختلفة ؛ وكان لا ينطق لساني بكلمة ولا استطيعها البتة . ثم اورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب ، بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب . فكان لا تنساغ لي شربة ولا تهضم لقمة ؛ وتعدّى الى ضعف القوى ، حتى قطع الاطباء طمعهم في العلاج وقالوا : هذا امر نزل بالقلب ، ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج ، الا بان يتروح السر عن الهم الملمّ »[2] . واذ هو في هذه الحالة التجأ الى « الله التجاء المضطر الذي لا حيلة له »[3] ، فاجاب طلبه وسهّل على قلبه الاعراض عن الدنيا ، فزال تردده واقتُلع بذلك سبب دائه . فهل بالغنا اذا وصفنا اهتمام الغزالي في طلب الحقيقة بالتحرق المفجع ؟

السؤال الثاني — لماذا طلب الغزالي الحقيقة وسعى وراء المعرفة ؟

ليس من الصعب العثور على السبب الاول ، وهو الرغبة الفطرية

(١) المنقذ ، ص-٦٣ الى ٦٤

(٢) ايضا ، ص - ٦٤ الى ٦٥

(٣) ايضا ، ص - ٦٥

في المعرفة ، اذ ان الغزالي نفسه قد كشف لنا عنه في قوله :

«وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني، من اول امري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي [١]» . غير انه لا بد من التنبه الى امرين قد ضاعفا هذه الرغبة الفطرية في المعرفة ، وهيآ اسباب نموها وظهورها ، وكانا كالمهماز لها ، هما : الاول ، كثرة الفرق والشيع والمذاهب والملل في عصر الغزالي واختلافها وتناقضها ، الامر الذي كثيراً ما يثير الرغبة في طلب الحقيقة عند الرجل العادي ، فكم بالحري عند مَن طلب الحقيقة فطرة فيه وجبلّة؟ والامر الثاني هو ان تفتيش الغزالي عن الحقيقة قاده، في بدء امره ، الى التعري عن كل التعاليم التقليدية والشك في المعارف الحسية والعقلية ، فاصبحت نفسه خالية من كل معرفة ثابتة . وحالة العري والشك هذه لا تطيقها نفس، كنفس الغزالي ، راغبة في المعرفة، نزوعة الى اليقين. فكانت له باعثاً جديداً دفعه الى طلب الحقيقة والسعي وراء المعرفة

اما السبب الثاني فكان، على ما اعتقد ، قيمة العلم واهمية المعرفة في نظر الغزالي . فقد قلّب الغزالي العلم من جميع نواحيه ، فبدا له اشرف ما يمكن للانسان طلبه في هذه الحياة . فاذا نظرنا اليه بحد ذاته ، كغاية تامة قائمة بذاتها ، ظهرت لنا اهميته هذه من نواح ثلاث :

أ ـ « ان الخاصة التي يتميز بها الناس عن سائر البهائم هي العلم .

(١) المنقذ ، ص – ٧

فالانسان انسان بما هو شريف لاجله . وليس ذلك بقوة شخصه ، فان الجمل اقوى منه ؛ ولا بعظمه ، فان الفيل اعظم منه ؛ ولا بشجاعته ، فان السبع اشجع منه ؛ ولا باكله ، فان الثور اوسع بطناً منه ...[١] » ؛ بل ذلك بمقدرته على العلم . وهو « لم يخلق الا للعلم[٢] » ؛ « فالبدن مركب للنفس ، والنفس محل للعلم ، والعلم هو مقصود الانسان وخاصته التي لاجلها خلق[٣] » .

ب ـــ ان « العلم فضيلة على الاطلاق من غير اضافة[٤] » . ومعنى هذا ان من الاشياء ما هو فضيلة على الاطلاق ، ومنها ما هو فضيلة بالاضافة الى شيء آخر . « فشدة العدو فضيلة في الفرس ، (ولكنها) ليست فضيلة على الاطلاق[٥] » ، اذ لا قيمة لها الا بالنسبة الى الغرض الذي تؤديه . اما قولنا : « الكيِّس من الخيل خير من البليد ، فهي فضيلة على الاطلاق ، من غير اضافة[٦] » لان الكياسة مستحبة لذاتها ، لا للنفع الذي ينتج عنها . والعلم « لذيذ في نفسه ، فيكون مطلوباً لذاته[٧] » ، « وما يطلب لذاته اشرف وافضل مما يطلب لغيره[٨] » . ولهذا كان العلم « وصف كمال الله سبحانه ، وبه شرف الملائكة والانبياء[٩] » .

ج ـــ اخيراً ، ان العلم نوع من انواع السيادة والسيطرة على

---

(١) الاحياء ، ج ١ ، ص - ٥
(٢) ايضاً
(٣) ايضا ، ربع ٣ ، ص - ٧
(٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) ، (٨) ، (٩) : ايضا ، ج ١ ، ص - ٨

الكائنات التي ليس في مقدور الانسان الاستيلاء عليها بالقهر والسلطان. فهو « نوع استيلاء »، كما يقول الغزالي، اذ المعلوم المحاط به كالداخل تحت العلم، والعالِم كالمستولي عليه. فلذلك احب (الانسان) ان يعرف الله تعالى والملائكة والافلاك والكواكب وجميع عجائب السماوات وجميع عجائب البحار والجبال وغيرها... وهذا يضاهي اشتياق من عجز عن صنعة عجيبة الى معرفة طريق الصنعة فيها، كمن يعجز عن وضع الشطرنج، فانه قد يشتهي ان يعرف اللعب به وانه كيف وضع »[1]

هذه هي اهمية العلم وقيمته، في اعتبار الغزالي، اذا نُظر اليه بحد ذاته، كغاية تامة قائمة بذاتها. اما اذا نظرنا اليه كواسطة لبلوغ غاية بدا لنا ايضاً على جانب عظيم من الاهمية. ولكي نتحقق من هذه الاهمية، علينا ان نقسم، مع الغزالي، العلم الى نوعين: علم المعاملة وعلم المكاشفة.

اما علم المعاملة، وهو معرفة الحلال والحرام ومعرفة اخلاق النفس المذمومة والمحمودة وكيفية معالجتها فهو وسيلة ضرورية لنيل الجنة في العالم الثاني – ومفهوم الجنة، عند الغزالي وفي الاسلام عامة، مجموع الخيرات التي وعد الله بها الصالحين –. ذلك لان الجنة لا تنال الا بالاعمال الصالحة، والاعمال الصالحة لا يمكن ان تتمم بدون العلم بها وبكيفية تتميمها وبما ينافيها. ولهذا اعتبر الغزالي هذا النوع من

(١) الاحياء، ربع ٣، كتاب ٨، ص – ١٦٩

العلم « افضل الاعمال » .

غير ان هناك ما هو ارفع واسمى واشهى من الجنة ، الا هو جوار الله ومعرفته والنظر المباشر الى وجهه الكريم . وهذا امر لا ينال الا بعلم المكاشفة المسمى عادة ، على عهد الغزالي ، بعلم المعرفة ، وهو العلم بالله في ذاته وصفاته وافعاله ، علماً كشفياً لا تقليديا . لان هذا العلم ، حسب قول الغزالي ، « هو الكمال الحقيقي الذي يقرب من يتصف به من الله تعالى ويبقى كمالا للنفس بعد الموت ؛ وتكون هذه المعرفة نوراً للعارفين بعد الموت يسعى بين ايديهم ، وبايمانهم يقولون : ربنا اتمم لنا نورنا » ؛ اي تكون هذه المعرفة رأس مال يوصل الى كشف ما لم ينكشف في الدنيا ؛ « كما ان من معه سراج خفي ، فانه يجوز ان يصير ذلك سبباً لزيادة النور بسراج آخر يقتبس منه ، فيكمل النور بذلك النور الخفي على سبيل الاستتمام . ومن ليس معه اصل السراج ، فلا مطمع له في ذلك . فمن ليس معه اصل معرفة الله تعالى لم يكن له مطمع في هذا النور »(1)

اما السبب الثالث الذي دفع بالغزالي الى السعي وراء المعرفة فهو ، في رأيي ، *ايمان الغزالي برسالة خاصة به* ، اتى هذا العالم ليحققها . فقد كان يعتقد ان الله ، كما يقول الحديث ، يبعث لامّته مصلحاً على رأس كل مائة سنة . وكان يؤمن ، ولا شك ، انه هو احد هؤلاء المصلحين ، كما لمح الى ذلك عند عرضه للاسباب التي اخرجته من العزلة وارجعته الى

---

(1) الاحياء ، ربع ٣ ، كتاب ٨ ، ص - ١٧٠

نشر العلم بعد الاعراض عنه[1] . اجل ! ان هذا الايمان برسالته الاصلاحية لا يظهر جلياً عند الغزالي الا في هذا العهد الاخير من حياته. ولكني لا ارى مانعاً يمنعنا من الاعتقاد ان ذلك الايمان كان يلعب، منذ زمن طويل، دوراً في حياة الغزالي الداخليّة بصورة خفية حتى على الغزالي ذاته . زد على ذلك ان مثل هذا الايمان كثيراً ما يدخل قلوب من بلغت ثقتهم بنفسهم الى الحد الذي بلغته ثقة الغزالي بنفسه . فليس من الغريب اذن القول ان فكرة الاستعداد للقيام باصلاح ديني هام كانت من الاسباب التي جعلت الغزالي يخصص حياته لطلب الحقيقة والسعي وراء المعرفة .

السؤال الثالث — اي الحقائق طلب الغزالي ووراء اي معرفة سعى ؟

ان هذه الدوافع لم تدفع بالغزالي الى طلب العلم على الاطلاق، مهما كان نوعه، بل الى نوع معين منه كان يحتل في نظره منزلة خاصة وفريدة. ولا بد لنا، لتعيين هذا النوع، من تقسيم العلم، مع الغزالي، التقسيمات الآتية :

اولا — حسب الموضوع :

تنقسم العلوم، في نظر الغزالي، حسب موضوعها، قسمين : متغيرات وازليات . « اما المتغيرات فمثالها العلم بكون زيد في الدار . فانه علم له معلوم . ولكنه يُتصور ان يخرج زيد من الدار ويبقى اعتقاد كونه في الدار كما كان، فينقلب جهلا، فيكون نقصانا لا كمالا . فكلما

---

(١) المنقذ، ص — ٩٠

اعتقدت اعتقاداً موافقاً ، وتُصور ان ينقلب المعتقد فيه عما اعتقدته، كنت بصدد ان ينقلب كمالك نقصاً ويعود علمك جهلا . ويلتحق بهذا المثال جميع متغيرات العالم، كعلمك مثلا بارتفاع جبل و مساحة ارض وبعدد البلاد وتباعد ما بينها من الاميال والفراسخ وسائر ما يذكر في المسالك والممالك ؛ و كذلك العلم باللغات التي هي اصطلاحات تتغير بتغير الاعصار والامم والعادات . فهذه علوم معلوماتها مثـل الزئبق تتغير من حال الى حال . فليس فيه كمال الا في الحال ولا يبقى كمالا في في القلب[1] » .

اما الازليات « وهو جواز الجائزات ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، فان هذه معلومات ازلية ابدية ؛ اذ لا يستحيل الواجب قط جائزاً ، ولا الجائز محالا ، ولا المحال واجباً . فكل هذه الاقسام داخلة في معرفة الله وما يجب له وما يستحيل في صفاته ويجوز في افعاله . فالعلم بالله تعالى وصفاته وافعاله وحكمه في ملكوت السموات والارض وترتيب الدنيـا والاخرة وما يتعلق به هو الكمال الحقيقي الذي ... يبقى كمالا للنفس بعد الموت ... وينطوي فيه جميع المعارف المحيطة بالموجودات ، اذ الموجودات كلها من افعاله ؛ فمن عرفها من حيث هي فعل الله تعالى ومن حيث ارتباطها بالقدرة والارادة والحكمة ، فهي من تكملة معرفة الله تعالى[2] » .

ثانياً — حب المنفعة في الاخرة :

---

(١) الاحياء ، ربع ٣ ، كتاب ٨ ، ص - ١٧٠ الى ١٧١

(٢) ايضاً

يتفرع العلم ، في رأي الغزالي ، من وجهة النظر هذه ، اربعة فروع : علم المعاملة ، وهو ضروري لاتمام العمل المؤدي بصاحبه الى الجنة ؛ وعلم المكاشفة ، الذي يؤول الى اتمام الكشف ومشاهدة الله بعد الموت ؛ وعلم له منفعة في الاعانة على معرفة الله تعالى ، « كمعرفة لغة العرب والتفسير والفقه والاخبار . فان معرفة لغة العرب تعين على معرفة تفسير القرآن ، ومعرفة تفسير القرآن تعين على معرفة ما في القرآن من كيفية العبادات والاعمال التي تفيد تزكية النفس ، ومعرفة طريق تزكية النفس تفيد استعداد النفس لقبول الهداية الى معرفة الله سبحانه وتعالى . فتكون جملة هذه المعارف كالوسيلة الى تحقيق معرفة الله تعالى »(١) ؛ واخيراً علم « لا فائدة له اصلاً ، كمعرفة الشعر وانساب العرب وغيرهما(٢) » .

ثالثاً — حسب التأثير في النفس :

يعتقد الغزالي ان العلم ، حسب تأثيره الحسن او القبيح في النفس ، يكون علماً حقيقياً او صناعة . « وانما العلم الحقيقي ما يعرف به العبد ربه ونفسه وخطر امره في لقاء الله والحجاب منه ، وهذا يورث الخشية والتواضع دون الكبر والامن . . . فاما ما وراء ذلك ، كعلم الطب والحساب واللغة والشعر والنحو وفصل الخصومات وطرق المجادلات ، فاذا تجرد الانسان لها حتى امتلأ منها ، امتلأ كبراً ونفاقاً . وهذه بأن تسمى صناعات اولى من ان تسمى علوماً »(٣)

(١و٢) الاحياء ، ربع ٣ ، كتاب ٨ ، ص — ١٧٠ الى ١٧١
(٣) ايضاً ، كتاب ٩ ، ص — ٢١٠

من جميع هذه التمييزات والتقسيمات نستنتج ان العلم الذي يعلّق الغزالي عليه الاهمية الكبرى هو العلم الذي يشمل : اولا ، معرفة الله وافعاله ومخلوقاته من حيث هي افعاله ومخلوقاته ، لان هذه المعرفة هي كمال ثابت للنفس ، وشرط لمشاهدة الله بعد الموت ، وحافز على الخوف والتواضع والاهتمام بامر الاخرة ؛ ثانياً ، معرفة الواجبات الدينية وما يتعلق بها ، لانها ، من جهة ، تقود الى الجنة ، وتعدّ النفس ، من جهة اخرى ، لاكتساب تلك المعرفة .

اما ما تبقى من المعارف فقيمته متوقفة على مقدار فائدته لهذين العلمين ، ويجدر الابتعاد عنه بمقدار ما من شأنه ان يبعد عنهما .

***

هذا هو اعتقاد الغزالي في نوع الحقيقة التي يجب طلبها ونوع المعرفة التي يجب السعي وراءها . واذا القينا نظرة على مؤلفاته العديدة ، كما رتبها « بروكلمن » في كتابه « تاريخ الادب العربي » ، تحققنا ان ما صرف الغزالي من اجله جهود فكره كان بالواقع هذا النوع من الحقيقة وهذا النوع من المعرفة . فجميع تلك المؤلفات موزعة على خمسة ابواب هي : اللاهوت ، الاخلاق والتصوف ، الفقه ، الفلسفة ، الاشعار . ومن اسماء هذه الابواب يتضح لنا ان موضوع هذه المؤلفات كان معرفة الله ومعرفة الوسائل التي تقود اليه ؛ حتى الاشعار نفسها لم تشذ عن هذا الحكم .

وفي الختام يمكننا اختصار كل ما تقدم بقولنا ان العلم الذي طلبه الغزالي طيلة ايام حياته بجرأة عظيمة ونشاط كبير وتحرق مفجع ،

مدفوعاً الى ذلك برغبته الفطرية في المعرفة، وباعتقاده باهمية العلم وعلو شانه، وبايمانه في رسالته الاصلاحية ، انما كان، حسب تعبيرنا العصري ، علم الادبيات وعلم ما وراء الطبيعة او علم الغيبيات .

وفي هذا تدليل كاف على الاهمية التي كان يعلّقها الغزالي على البحث عن الطريق المؤدية الى هذا النوع من العلم .

فلا عجب اذن إن رأيناه يتساءل ، بلهفة وجد وقلق ، طيل القسم الاكبر من حياته ، ما هي قيمة العقل على الاطلاق، وما هي حدوده في هذين الحقلين من المعرفة ؟

شك الغزالي

ان نقطة الابتداء في تفكير الغزالي كانت الشك . وقد تم هذا الشك على مراحل ثلاثة :

المرحلة الاولى : الشك في العلم الموروث

لقد رأينا من درسنا لموقف الغزالي من المعرفة عموما ومن سردنا لحياته ان من اقوى عناصر نفسية هذا المفكر واهم ميزاتها نزوع شديد الى الكشف عن اسرار الكائنات ، ورغبة متوقدة في هتك الستار عن خفايا الوجود . ولا شك ان هذا « التعطش الى درك حقائق الامور »[١] على حد تعبيره ، هو ما يشرح لنا تطوره الداخلي ويسهّل علينا تفهم الحوادث الفكرية التي طرأت عليه والحالات النفسية التي انتابته .

فقد دفع هذا التعطش بالغزالي ، ولم يكن بعد قد بلغ العشرين ، الى النظر في كل فكرة يقع عليها وتحليلها ونقدها ، ليميز الغث من السمين ويفصل الحق عن الباطل[٢] . فتراه ، حسب تعبيره ، « لا يغادر باطنياً الا ويحب ان يطلع على بطانته ، ولا ظاهريا الا ويريد ان يعلم

(١) المنقذ ، ص – ٧

(٢) ايضاً ، ص – ٥

حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً الا ويقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً الا ويجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا ويحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً الا ويترصد مايرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً الا ويتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته »[١]

وقد ارخى الغزالي العنان لنفسه في هذا المضمار طيلة الشطر الاكبر من حياته .

غير ان الغاية المعينة التي كان يتوخاها من هذا البحث النقدي كانت تختلف باختلاف حاجات نفسه في مختلف حالاتها . فهي الرغبة المجردة في المعرفة ما حمله ، قبل تتلمذه على امام الحرمين ، على استطلاع مذاهب عصره المختلفة . ولئن رأيناه ، في ذلك العهد ، لا يكتفي بالاطلاع عليها ، بل ينتقدها ايضاً ، فيشجب باطلها ويؤيد صحيحها ، فلا يسوغ لنا ان نرى في ذلك امراً زائداً على الرغبة المجردة في المعرفة . اذ ان الغزالي كان لا يزال اذ ذاك مؤمناً ، ومؤمناً تقليداً للوالدين والاساتذة ، لا استناداً الى تفكير شخصي او نظر حر . ولنا في انصرافه ثلاث سنوات الى الحفظ غيباً لما علّقه عن استاذه في الفقه دليل كاف على ذلك . ولهذا يحق لنا القول ان بحثه النقدي هذا لم يكن سوى نوع مرح من انواع اللهو الفكري ، طبيعي عند رجل شغوف بالمعرفة ، من جهة ، ومطمئن ، من جهة اخرى ، الى صحة تعاليم مذهبه ، منها يستمد

---

(١) المنقذ ، ص ٥ الى ٧

الرأي في خطإ المذاهب الاخرى او صوابها . ان الغزالي كان يلهو ، في هذا العهد ، بتقليب المعتقدات المختلفة بين طيّات فكره ، كما يلهو السابح بزبد البحر ورجلاه ثابتتان في الارض .

اما بعد تأثره بامام الحرمين الذي ايقظ في نفسه الحاجة الى التفكير الشخصي والنظر الحر ، فقد تبدّلت الغاية من البحث النقدي وتبدل معها وضع الغزالي الذهني والنفسي ، فاصبح يرغب في تكوين رأي شخصي له في هذه المعتقدات والمذاهب يكون مستمداً من تعاليم العقل الصرفة ، لا من تعاليم مذهب موروث . وكان من نتيجة هذا التحول في نقطة الارتكاز ان اصبح الغزالي مقوداً الى اعتبار عقيدته الموروثة عينها احدى تلك العقائد والمذاهب المتعددة المختلفة المتناقضة التي كان يلهو سابقاً في نقدها . وهنا انقلب اللهو جداً ، اذ رفع السابح رجليه عن الارض محاولا العوم بقواه الخاصة .

وهكذا ما كاد الغزالي ينظر الى مذاهب عصره المختلفة بهذه النظرة الجديدة حتى اضطربت نفسه وقلق فكره لأمر فيها لم يكن ليسترعي انتباهه من قبل ، هو الاختلاف القائم بين تلك المذاهب والتناقض المستحكم فيها . فتوقّف ملياً عند هذا الامر ، متسائلاً ببساطة وجدّ عن السبب في هذا الاختلاف وهذا التناقض ، مع ان الحقيقة لا بد ان تكون واحدة . ثم قرّر ، كما قرّر « ديكارت » من بعده ، ان هذا السبب راجع الى فساد الطريقة المتّبعة في تكوين العقيدة واعتناقها . فان « صبيان النصارى ، كما لحظ الغزالي ، لا نشوء لهم الا

على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام ».[١] كما ان اتباع الاشعري تمسكوا بالاشعرية، لا لانهم امعنوا فيها النظر وحكموا العقل ، بل لانهم ترعرعوا على تقليد الاشعري. وهكذا قل في سائر اتباع المذاهب والفرق الاخرى .

ولئن اعترض على الغزالي معترض وقال : اذا صح هذا القول في العامة ، فكيف يصح في الخاصة ، وهم الذين لا ينفكون يثبتون مذاهبهم بالبراهين ويؤيدونها بالشواهد والحجج ؟

اجابه الغزالي بقوله : « ولست اقول هذا طبع العوام ، بل طبع اكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم ... فهم في نظرهم لا يطلبون الحق ، بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد . فان صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم ، قالوا : قد ظفرنا بالدليل ؛ وان ظهر لهم ما يضعف مذهبهم ، قالوا : قد عرضت لنا شبهة . فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد اصلا وينعتون بالشبهة كل ما يخالفه وبالدليل كل ما يوافقه ».[٢] لا بل ان الغزالي يذهب ابعد من ذلك ويدّعي ان الخاصة اكثر تقليداً من العامة ، لان العامة لم يقلّدوا سوى المذهب ؛ اما الخاصة فقد « اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل ».[٣]

---

(١) المنقذ ، ص ٧٠

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ، ص – ٧٠

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ، ص . ٧٠

فالطريقة المتبعة اذن لتكوين العقيدة واعتناقها هي التقليد. والتقليد شر، في نظر الغزالي، من ثلاثة وجوه: اولا، ان الدعوة الى التقليد نوع من الكفر، «لان من جعل الحق وقفاً على واحد من النظار بعينه ... نزّله منزلة النبي المعصوم من الزلل الذي لا يثبت الايمان الا بموافقته ولا يلزمه الكفر الا بمخالفته»[١]. ثانياً، ان التناقض ملازم للناظر المقلِّد او الداعي الى التقليد، لان «كل واحد من النظار موجب للنظر ومحرّم للتقليد. فكيف يقول: يجب عليك النَظر مع تقليدي، او يجب عليك ان تنظر وان لا ترى في نظرك الا ما رأيت انا، فكل ما رأيته حجة فعليك ان تعتقده حجة، وما رأيته شبهة فعليك ان تعتقده شبهة؟ واي فرق بين من يقول: قلدني في مجرد مذهبي، وبين من يقول: قلدنِي في مذهبي ودليلي جميعاً؟ وهل هذا الا انتقاض؟»[٢]. ثالثاً، وهذا هو الشر الاكبر في التقليد، ان المقلد محتم عليه المكوث في الضلال ان كان فيه، لا سبيل له الى التخلص منه والعثور على الحقيقة، اذ ان معتقده التقليدي يقيده ويمنعه من رؤية الحقيقة اذا لاحت له؛ ولذا «شرط المقلد ان يَسكُت ويُسكت عنه، لانه قاصر عن سلوك طريق الحجاج ... وان خاض المقلد في المحاجة فذلك منه فضول، والمشتغل به (لاقناعه) ضارب في حديد بارد وطالب لصلاح فاسد»[٣] وهذا الشر الاخير هو السبب

---

(١) فيصل التفرقة، (مخطوطة)، ص - ٧٧

(٢) ايضاً.

(٣) ايضاً.

في تعدد الفرق والمذاهب واختلافها ، وفي عجز اتباعها عن بلوغ الاجماع على الحقيقة التي لا يمكن ان تكون الا واحدة . فالتقليد لا يقود اذن الى الحقيقة . لذلك وجب على طالب الحقيقة نبذه وسلوك طريق معاكسة له . ولما كان التقليد يقوم ، كما رأينا ، على اعتبار العقيدة الموروثة صحيحة وتسمية ما يوافقها من البراهين دليلاً وما يخالفها شبهة ، اقتضى ان تكون طريق طالب الحقيقة « ان لا يعتقد شيئاً اصلاً وينظر الى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً »[1]. وهذه هي طريق الشك بعينها . فالشك هو ، في نظر الغزالي ، الخطوة الاولى نحو الحقيقة ، لان من لا يشك لا يفتش ، ومن لا يفتش لا يجد ، ومن لا يجد يلبث متخبطاً في غياهب الجهل والعمى .[2]

وبهذا يتضح لنا مقدار تأثير بعض متطرفي المعتزلة الجريئين في الغزالي . على انه قد فاتهم بتعبيره هذا جرأة وتطرفاً . وهذا ما يبرر ، نوعاً ما ، ادعاءه ان هذه الطريق لم يسلكها احد قبله من العلماء ، لانهم كانوا جميعهم مقلدين .

هذا اول ما وصل اليه الغزالي من نتائج لفحصه مذاهب عصره المختلفة . على انه لم يكتف بهذه الخطوة ولم يتوقف عند هذا الحد . بل نراه ، بعد ان حدق بنظره الى الآخرين ، يحوله نحو نفسه ليتفقدها . فماذا يرى؟ يرى انه هو ايضاً سلك حتى الان السبيل الذي سلكه غيره ، وان ما

---

(١) الاقتصاد ، ص – ٧٠
(٢) ميزان العلم ، آخر الكتاب .

يشجذبه عند الاخرين واقع هو فيه. فهو مسلم لانه في الاسلام ولد وعليه تربى. وهو بالتالي مقلد، اي حسب تعبيره « اعمى من العميان »[١] وما كاد الغزالي يصل الى هذه النتيجة حتى انحلت للحال عن عنقه قيود التقليد وتفككت في نفسه العقائد الموروثة منذ الصبا. وهذا امر ضروري الوقوع، لان الغزالي يعتقد، واعتقاده حق، ان « من شرط المقلد ان لا يعلم انه مقلد، فاذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده »[٢]

لم يعد الغزالي اذن، في هذه المرحلة من تفكيره، مؤمناً بكل معنى الكلمة. فانّ كل ما كان يسلِّم به حتى الان غدا لديه عالقاً في الهواء، لا اساس له. انه لا يمكنه بعد ان يرفضه على اعتباره خطأ. كما انه لا يمكنه ايضاً ان يقبل به على اعتباره صوابا. انه يشك فيه. ولهذا فهو يطرحه عن نفسه جانباً ليتمكن من التعرف الى « حقيقة الفطرة الاصلية »[٣] على حد قوله، الى « الطاولة المعراة » حسب تعبير « لوك »، الى « النور الطبيعي » الذي يتكلم عنه « ديكرت »، او الى « معطيات الوجدان البديهية » كما يقول « برغسون »، وذلك كي يكتشف المعارف اليقينية الحاصلة في النفس قبل اكتسابها المعارف الموروثة، حتى يبني صرحا جديداً للمعرفة عليها. فما هي اذن حقيقة الفطرة الاصلية ؟

* * *

---

(١) فيصل التفرقة، ص – ٧٧

(٢) المنقذ، ص – ١٦

(٣) ايضاً، ص – ٨

المرحلة الثانية : الشك في الحسيات

لقد رأينا ان الغزالي قد شك في قيمة معارف علماء عصره اولا ، ثم في قيمة معارفه هو ثانياً ، لكونها حصلت له ولهم عن طريق غير امينة هي طريق التقليد ، وانه تحرر منها والقاها عن عاتقه ، فاصبحت نفسه خالية من كل معرفة موروثة . بيد ان الغزالي كان ممن لا تطيق نفوسهم المكوث طويلا في حالة العري ولا عقولهم الصبر على حيرة الشك . ولذا فقد عزم ، حالا ، على النظر بنور العقل في تلك المعارف لتمحيصها وتمييز صحيحها من باطلها ، معتقداً انه ، بتجرده من قيود التقليد ، قد انتهى الى اقصى حدود التحرر الضروري لاكتشاف الحقيقة ، وانه ، بفصله عن نفسه جميع ما تراكم فيها ، عن طريق البشر ، من علوم ، قد بلغ حقيقة الفطرة الاصلية ، غير حاسب اذ ذاك ان عليه بعد ان يحفر في النفس اعمق مما فعل ويزيح عنها طبقات اخرى من المعرفة ، قبل ان يتمكن من ادراك حقيقة الفطرة الاصلية والارتكاز اليها وبناء صرح المعرفة اليقينية عليها .

غير انه ، وهو الباحث المحقق والناظر المدقق ، لم يباشر بهمة التمحيص تلك قبل ان يقوم بالتمهيد الضروري لها ، اي بتحديد المطلوب وتقرير شروطه . ولذا فقد خاطب نفسه قائلًا : « انما مطلوبي العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ».(١) فظهر له « ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا

---

(١) المنقذ ، ص – ٨

يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . بل الامان من الخطإ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدّى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكا وانكاراً . فاني إذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة اكثر ، بدليل اني اقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم اشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه . فاما الشك فيما علمته ، فلا » [1]

وهنا لا نرى بدأ من إلفات النظر ، اولا ، الى الجزم والاثبات والوضوح الذي يحدد به الغزالي العلم اليقيني ويقرر شروطه ؛ وثانياً ، الى اعتقاد الغزالي ان المعرفة لا تكون يقينية الا اذا خلت ، ليس من الشك فحسب ، بل من امكان الشك ايضا . وهذا امر لا تُجهل اهميته في البحث عن اليقين واقتناص الحقيقة . كما انه هو الذي سيقود الغزالي ، كما سنرى فيما بعد ، الى الشك المطلق . غير انني لا اوافق المستشرق الالماني « اوبرمان » على قوله : « ان الغزالي لشاعر انه ، في هذه القضية ايضاً ، على خلاف مع معاصريه من المفكرين ؛ لان التيقن من معرفة من المعارف يتم ، حسب المتكلمين والنظار من قبله ، بمجرد غياب الشك » [2] . وإن استند « اوبرمان » ، في حكمه هذا ، على نص في « الاحياء » يقول فيه الغزالي ان اهل النظر والمتكلمين يفهمون باليقين

---

(١) المنقذ ، ص – ٨

(٢) Obermann, Der philosophische und religiœse Subjektivismus Ghazalis, s. 27, Note 2.

غياب الشك ،[1] فلا مبرر لاهماله الاخذ بموجب الفقرة التابعة لذلك النص عينه حيث يقول الغزالي ، بصراحة ما بعدها من صراحة ، في معنى « اليقين » عند المتكلمين والنظار : « انه المعرفة الحقيقية الحاصلة بطريق البرهان الذي لا يُشك فيه ولا يُتصور الشك فيه . فاذا امتنع وجود الشك فيه وامكانه يسمى يقيناً عند هؤلاء »[2] . فلا خلاف اذن بين الغزالي وبين علماء الكلام من قَبله في هذا الشأن ، سوى ان مفكرنا كان اشد عناية منهم في تحديد اليقين على هذه الصورة القاطعة الجلية .

ولئن انكرْنا على الغزالي سبقه معاصريه في تحديد العلم اليقيني ، فاننا نعترف له انه قد تنبَّه ، ستماية سنة قبل الفيلسوف الفرنسي «ديكرت» ، الى ان هذا التحديد ينبغي ان يكون حكماً بديهياً ، لا اختبارياً . وبهذا سلم من التناقض الذي وقع فيه «ديكرت» ، اذ ظن انه وضع لليقين تحديداً اختبارياً ، بينما كان في الواقع قد عرف ماهية اليقين قبل الاختبار . فديكرت ظل ممتنعاً عن تحديد اليقين الى ان عثر على حقيقة يقينية هي : « افكر ، اذن انا موجود » ، وظن انه بواسطتها قد ادرك ماهية اليقين واستنبط تحديده . على انه سها عن باله انه لا بد كان يعرف ما هو اليقين من قبل حتى عرف ان هذه الحقيقة المعيَّنة هي حقيقة يقينية . اما الغزالي فقد تجنب هذا التناقض ، اذ كانت خطوته الاولى في التفتيش عن الحقيقة ، بعد الشك ، تحديد

(١) الاحياء ، ج ١ ، ص – ٦٤

(٢) ايضاً .

اليقين .

والان ، بعد العثور على هـذا المعيار ، اصبح من السهل على الغزالي الفصل بين الخطإ والصواب . فكل معرفة لا تتوفر فيها الشروط المثبتة في حد اليقين ليست يقينية ويجب رفضها . وهاك كلامه بالحرف : « ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا امان » . [١] وعلى هذا باشر الغزالي بوزن المعارف وتمحيصها . فالقى ، اولا ، نظرة على العلم الموروث الذي كان قد القاه عنه ، فرأى للحال انه ابعد ما يكون عن اليقين ، لان الشك فيه لم يكن ممكناً فحسب ، بل كان امراً واقعاً لدى الغزالي نفسهُ . فقرر رفضه .

ثم اخذ يفتش عن اليقين في حقول اخرى من حقول المعرفـة لم يبذر فيها البشر من معارفهم شيئاً ، مبتدأً بحقل الحسيات ، متسائلا : ما قسط المعرفة الحسية من اليقين ؟ بهـذا السؤال تخلّى الغزالي عن اعتقاده السابق بان فطرة النفس الاصلية قد تجلت له ساعة جرّد ذاته من التقليديات . اذ ادرك ان الحسيات قد لا تكون من مقوّمات تلك الفطرة . ولهذا اخذ في فحصها ليتيقن هل ثقته فيها من جنس ثقتـه السابقة في التقليديات ، ام هي ثقة في محلها . وبعد تأمـل طويل كان يحاول الغزالي خلاله ان يرى هل يمكنه ان يشكك نفسه فيها ، انتهى به « طول التشكك الى ان لم تسمح نفسه بتسليم الامان في المحسوسات

(١) المنقذ ، ص — ٩

ايضاً ، واخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من اين الثقة بالمحسوسات ، واقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه يتحرك ، وانه لم يتحرك بغتة ودفعة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف ؛ وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار . هذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه ويكذّبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته »[1]

فهذا النوع من المعرفة هو اذن قابل للشك ايضاً ويجب رفضه كالعلم الموروث .

المرحلة الثالثة : الشك في العقليات

حجب الغزالي ثقته عن التقليديات ثم عن الحسيات ، ولم يبق لديه سوى العقليات . فهلّا جلاء هذا النوع من المعرفة سيضع حداً لشكه المتسع ، ويضطره الى اعتبار مبادىء العقل الاولى من خواص الفطرة الاصلية التي يسمى وراءها ، فيأخذ بالبناء عليها بعد هذا التهديم ؟

ان مفكراً ، كالغزالي ، يعلم لماذا يهدم ، لا يمكنه ان يبني الا على صخر اليقين الذي لا يُنقب . ولهذا فهو ماضٍ في حفره حتى يصل الى هذا الصخر او يهوي في الفراغ المطلق . ليتفحص اذن العقليات بدورها ويتساءل هل ثقته فيها كثقته السابقة في التقليديات وفي الحسيات ، ام

---

(١) المنقذ ، ص – ١٠ الى ١١

هي ثقة في محلها ؟

وهاهو يقوم بهذه المهمة الخطرة . فماذا يجد ؟ لندعه يتكلم بنفسه، فكلامه غني عن الشرح . قال :

« قد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضاً ؛ فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الاوليات ، كقولنا : العشرة اكثر من الثلاثة ، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالا . فقالت المحسوسات : بم تأمن ان لا تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنتَ واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذّبني ؛ ولولا حاكم العقل لكنتَ تستمر على تصديقي . فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر ، اذا تجلّى كذّب العقل في حكمه ، كما تجلّى حاكم العقل فكذّب حاكم الحس في حكمه . وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته . أما تراك تعتقد في النوم اموراً وتتخيل احوالا ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها . ثم تستيقظ ، فتعلم انه لم يكن لجميع تخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل ؟ فبم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك ؟ لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ؛ فاذا وردت تلك الحالة تيقنتَ ان جميع ماتوهمتَ بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما يدّعيها الصوفية انها حالتهم ، اذ يزعمون انهم يشاهدون ، في احوالهم التي اذا غاصوا في

انفسهم وغابوا عن حواسهم ، احوالا لا توافق هذه المعقولات . او لعل تلك الحالة هي الموت ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا . فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة . فاذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف ما شاهده »(١) .

امام هذه الافكار ترعزعت ثقة الغزالي في المعقولات ، اذ اتضح له انها قابلة للشك ، وبالتالي غير يقينية . فاضطر الى رفضها ايضاً وفصلها عن نفسه ، التي اصبحت هكذا فارغة عارية من كل معرفة .

ما كاد الغزالي يقطع هذه المرحلة الاخيرة من شكه ويقفز في هاوية الشك المطلق التي لا قعر لها ، حتى ضاقت نفسه ، المتعطشة الى النور والجزم واليقين ، بهذا العالم الجديد الذي هبطت اليه ، عالم الظلمة والحيرة والشك ؛ فأخذ يتلمَّس له مخرجاً منه . غير ان الطريق الوحيدة للنجاة هي العقل ، وها هي قد سُدَّت في وجهه ، « اذ لا يمكن دفع الشك الا بالدليل ، ولا يمكن نصب دليل الا من ترتيب العلوم الاولية . فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل »(٢) .

وهكذا بقي الغزالي يتخبط في غياهب هذا الشك المطلق طيلة شهرين ، لكن « بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال »(٣) ، لا يلوح له مخرج ولا تلمع في افقه بارقة امل . ولم يكن من المنتظر ان تُحلَّ معضلته ويُشفى من دائه الا باعجوبة . غير ان هذه الاعجوبة قد وقعت ، كما سنرى في الفصل الآتي .

---

(١) المنقذ ، ص – ١١ الى ١٣

(٢و٣) ايضاً ، ص – ١٣

قيمة العقل على الاطلاق

◆

خروج الغزالي من الشك

لم يكد الشهر الثاني ينصرم حتى خرج الغزالي فجأة من شكه، « فعادت النفس» كما يقول، الى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية موثوقاً بها على امن ويقين[1]. »

ولم يبخل علينا الغزالي بالادلاء بسبب هذا الانقلاب العجيب، فقال: « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر »[2]

ولكن كيف فعل هذا النور في فكر الغزالي حتى ازال عنه الشك الذي كان مستحكما فيه، وما هي الحقيقة الجديدة التي تحدّرت منه فنقضت منطق تفكيره المشكك؟ اننا لا نجد في تآليف الغزالي جوابا صريحاً على هذا السؤال، الذي سنعود اليه فيما بعد، عند بحثنا الاساس الاخير الذي تستند اليه مبادىء العقل الاولى. انما نكتفي ههنا بما ادلاه الغزالي بشأن هذا النور اذ قال: « وهذا النور هو مفتاح اكثر المعارف.

(١) المنقذ، ص – ١٣

(٢) ايضا، ص – ١٤

فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المجردة فقد قيّد رحمة الله الواسعة[١] » ؛ وانه « ينبجس من الجود الالهي في بعض الاحايين ، ويجب الترصد له ، كما قال عليه السلام : ان لربكم في ايام دهركم نفحات ، ألا فتعرضوا لها[٢] » . اذ ان هذه التلميحات تكفي لافهامنا ان هـذا النور هو من نوع النور الذي يطلبه المتصوفون في مجاهداتهم .

غير اننا لا نتمالك من الاستغراب ، اذ نسمعه ينسب هذا النور الى الله ، بعد ان علمنا منه انه كان يشك ، في ذلك الحين ، بكل اعتقاد تقليدي موروث . ولا ريب انه كان يعتبر الايمان بالله من جملة الاعتقادات التقليدية الموروثة ، بدليل قوله في الناس عموماً — وليس لدينا ما يبرر استثناءه منهم في هذا الشأن — انهم لا يبلغون سن التمييز حتى يسمعوا من الآباء والامهات والمربين بوجود الله ، ولا يخطر لهم رأي مخـالف لاعتقاد الآباء والامهـات والمربين لثقتهم بهم وتصديقهم اياهم .[٣] فكيف يمكنه اذن ، وهو يشك بوجود الله ، ان ينسب اليه ذلك النور ؟ ان استغرابنا يزول حتماً عندما نعلم ان الغزالي لم يدوّن لساعته ما حدث له من الطوارىء النفسية خلال ذلك العهد الاول من حياته الفكرية ، بل وضع « المنقذ من الضلال » ، الذي يصف فيه مراحل شكه ، في اواخر عمره ، يوم كان مؤمناً بالله ، منصرفاً بكليته اليه ، ومعتقداً بانه تعالى مصدر النفحات التي تعتري النفس . فإن نسب ذلك النور الى

(١) المنقذ ، ص — ١٤

(٢) ايضا ، ص — ١٥

(٣) كتاب شرح عجائب القلب ، ص — ١٥

الجود الالهي فانما يفعل كما يفعل الكثيرون من التائبين ، اذ يستعرضون حوادث ماضيهم قبل التوبة ، فيرون في كثير منها اثراً للعناية الالهية ، وإن كانوا في ذلك الماضي لا يؤمنون بتلك العناية . هكذا اذن عاد الغزالي الى الايمان بالعقل والثقة بمبادئه الاولى .

اما الحسيات التي كان قد شك فيها من قبل ، فماذا حل بها الآن ؟ هل بقيت غير جديرة بالثقة ، ام زال الشك بها بزوال الشك بالعقليات ؟ ان الغزالي لم يذكر شيئاً عن هذه المسألة ، ولم يكن بحاجة الى ذلك لافهامنا رأيه فيها . لانه ، بعد ان عاودته الثقة بالعقليات ، اصبح لديه معيار ثابت امين يقيس به مدركات الحواس ويميز بواسطته بين ما صدق منها وما كذب . فلم يبق له مبرر اذن للشك فيها .

على هذا تكون الضروريات العقلية والمدركات الحسية القواعد الاولى ، في نظر الغزالي ، لكل عمل فكري ، والجهاز الذي منه تتكون حقيقة الفطرة الاصلية ، والاساس الذي عليه يمكن بناء صرح المعرفة اليقينية . وهذا ما يجعل الضرورة ماسة الى تحديد هذه المبادىء وتعيين خصائصها .

مبادىء المعرفة

لم يهتم الغزالي بتحديد مبادىء المعرفة وتعيين خصائصها في بحث متواصل ناجز ، بل ألقى افكاره في هذا الموضوع هنا وهناك ، حسبما كانت تقتضيه الحاجة في معالجة شتى المواضيع . ولذا علينا ان نجمع تلك الافكار المبعثرة لنكون لنا فكرة واضحة مضبوطة عن تلك

المبادىء ، التي يمكننا تقسيمها الى ثلاثة انواع : المعطيـات العقلية ، المعطيات الحسية ، المعطيات المتواترة .

المعطيات العقلية

ان اهم ما ادلى به الغزالي بشأن المعطيات العقلية هو ما يلي :

اولا : ان المعطيات العقلية هي : الكل اكبر من الجزء ؛ النفي والاثبات لا يجتمعان معـاً في الشيء الواحد في وقت واحد ؛ الشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالا ؛ حدوث الشيء بدون محدث محال . اي ، في تعبيرنا الحديث ، مبدأ الهوية وتفرعاته ومبدأ السببية .

وعلى ذكر هذا المبدإ الاخير ارى من الضروري توضيح فكرة عن موقف الغزالي منه قد تكون غامضة عند البعض ، مشوّهة عند البعض الاخر ، من المشتغلين بالفلسفة العربية .

فانه من الشائع عند الكثيرين من هؤلاء ان الغزالي قد نفى مبدأ السببية . ولذا نراهم يشبّهونه بالفيلسوف الانكليزي «داود هيوم» ويفاخرون اهل الغرب بسبق الغزالي ذلك الفيلسوف الى نفي هـذا المبدإ . على ان من تعمَّق في فهم رأي هذين المفكرين في السببية ، وجد ان فكرة الواحد تختلف جوهريا عن فكرة الآخر ، وإن كان يجمع بينهما وجه من وجوه الشبه العرضية . فان « داود هيوم» لا يعتقد بالمبدإ القائل بان لكل سبب نتيجة ، وهو ينفي كون العـلاقة بين السبب والنتيجة علاقة ضرورية ، ناسباً الضرورة البادية فيهـا الى استحكام

ناموس « تداعي الأفكار » في عقليتنا . فليس هناك من سبب ولا من نتيجة ، في نظره ، بل كل ما هنالك حوادث يتعاقب الواحد منها تلو الاخر او عند حدوث الاخر . فنحن نعتقد ان لكل سبب نتيجة ، لان الاختبار عوّدنا ان نشاهد ما نسمّيه نتيجة يعقب ما نسمّيه سبباً ، فاصبحنا نتوقع ، طبقاً لناموس « تداعي الافكار » ، حدوث ما تعوّدنا اعتباره نتيجة ، عندما او بعدما يحدث ماتعوّدنا اعتباره سبباً ، مع انه لا شيء في الواقع يقضي بضرورة هذا التعاقب ، كما لا شيء يضمن لنا استمراره في المستقبل .

هذاهو رأي «هيوم» . اما الغزالي فانه ، بالعكس ، يؤمن بضرورة المبدإ القائل ان لكل سبب نتيجة ، ويعتبر ، كباقي المؤمنين بمبدإ السببية ، العلاقة بين السبب والنتيجةعلاقة ضرورية . الا انه لا يعتقد ان هذه العلاقة الضرورية قائمة بين حوادث العالم المتعاقبة ، بل بين كل حادث منها وبين الخالق ذي العلم والارادة والقدرة . فالله ، في نظره ، هو السبب الحقيقي الوحيد لكل حوادث الكون ، ولايمكن لواحد منها ان يحدث بدون ارادته الفعلية . نعم ان الغزالي يقرّ بان كل نتيجة لا تحدث عادة الا اذا سبقها حادث آخر معيّن ، هو ، في عرف الناس ، سبب لها . فالقطن لايحترق مثلا الا اذا مسّته نار . غير انه لا يرى في النار سبباً لاحتراق القطن ، بل مجرد شرط او ظرف رتّبه الله ، على مجرى العادة ، لحدوثه . ولهذا كان من الممكن ان ينقض الله هذه العادة ويُحدث نتائج تكون ارادته هي السبب لها ، بدون ان تسبقها

الظروف المعتادة، فيحدث احتراق القطن مثلا بدون نار . ومن هنا نرى ان الاخذ بهذا القول لا ينقض مبدأ السببية، ما دام الله هو السبب الحقيقي لجميع النتائج[١] .

فلا سبيل اذن للاعتقاد بان الغزالي يشك في مبدإ السببية، بل هو يعتبره من الاوليات العقلية، كما رأينا في بدء هذا المقطع .

ثانيا : ان مبادىء العقل ضرورية يقينية، يقرّهـا حتما، وبغير برهان، كل عقل سليم، لمجرّد حضورها في الذهن، ولا يمكنه الشك فيها . — ولكن قد يعترض على هذا القول معترض ويقول : كيف يدّعي الغزالي عدم امكان الشك في مبادىء العقل، وقـد رأيناه هو بذاته، ومعه جميع المشككين من قبله ومن بعده، يشك فيها ؟ ارى من الضروري، لرفع هذا التناقض الظاهر بين تأكيد الغزالي هذا وبين واقع شكه، ان نميّز بين طريقتين لنقد مبادىء العقـل الاولى . فان تناولناها واحداً واحداً وصوّبنا نظرنا الى كل منها بعينه، او بكلمة اخرى، اذا اتّبعنا في تفحصها طريقة النقد المباشر، لما امكننا الشك فيها بوجه من الوجوه . وهذا ما يقصده الغزالي بتأكيده المذكور . اما اذا اتّبعنـا طريقة النقد غير المباشر، اي اذا اخذناها بمجموعها، ولم نترك لكل منها بمفرده المجال لان يمثـل في ذهننا، ثم استندنا الى اعتبارات خارجية، لأمكننا الشك فيها . وهذا ما حدث بالفعل للغزالي اذ وقع في الشك . فانه، اذ اراد تفحص المبادىء العقلية ليتحقق هل هي يقينية ام لا،

(١) راجع « اوبرمان »، الكتاب المذكور، ص – ٦٨ الى ٨٥

لم يتناول كلا منها بمفرده متسائلاً عن امكان الشك فيـه ـ ولو كان فعل ذلك لما كان وجـد الشك سبيلاً الى نفسه . ألم نره يتخذ مثالا للمعرفة اليقينية ، التي لا يقوى حتى قلب العصا ثعباناً على زعزعة الايمان بها ، احد هذه المبادىء ، وهو ان العشرة اكثر من الثلاثة؟ ـ بل تناولها في مجموعها متبعاً طريقة النقد غير المباشر . فبعـد ان اخذته الريبة في مدركات الحس ، تخوّف ، على سبيل المقـارنة ، من ان لا تكون مبادىء العقل اكثر يقيناً منها ، فتطرّق الى نفسه شك عام في مجموع مبادىء العقل ، بناء على الشبه بين ثقته السابقة بالمحسوسات وثقتـه الحالية بالمعقولات ، واستناداً الى حقيقة المنام والحالة التي يدّعيهـا الصوفية ـ وكلها اعتبارات خارجية ـ . فهو لم يشك اذن في مبدإٍ معين من مبادىء العقل ، بل بالعقل على وجه العموم . زد على ذلك ان هذا النوع من الشك ، وان كان من الممكن الوقوع فيه على هذا النحو المداور ، اصبح ، في نظر الغزالي ، بعد ان خرج منه ، ضربا من الجنون ومرضاً عقلياً شاذاً لا يكلّ الغزالي من ترديد هذا القول فيـه : « وهـذا وامثاله سببه آفات تصيب العقل فيجري مجرى الجنون ، ولكن لا يسمّى جنونا ، والجنون فنون »[1] ؛ كما لا يملّ من مقارعة القائلين به من المشككين ، واظهار التناقض الفاضح الذي يقعون فيه كلما حاولوا تبريره . لان محاولة تبرير الشك في العقل تقتضي الاستناد الى المبادىء العقلية نفسها التي يشملها الشك .

---

(١) معيار العلم ، ص – ١٣٩

ثالثا : ان مبادىء العقل فطرية فينا ، غير اختيارية ولا مكتسبة . « فهي من خواص العقل »[(١)] الذي لا يمكنه ان يكون مجرداً عنها . « فان هذه علوم يجد الانسان نفسه منذ الصبا مطبوعاً عليها ولا يدري متى حصل له هذا العلم ولا من اين حصل له »[(٢)] . بيد انها لا تكون حاصلة بالفعل للعقل منذ تكوينه ، اذ لا نجد لها اثراً عند الصبي قبل بلوغه سن التمييز ، بل تكون اذ ذاك بالقوة ، الى ان تظهر بالفعل عند بلوغ هذه السن

اما السبب في كونها غير مكتسبة من الاختبار عن طريق الحواس فهو ، في نظر الغزالي ، انها تشتمل علماً زائداً على معطيات الحواس . فان الانسان يحكم مثلاً « بان الشخص الواحد لا يُتصور ان يكون في مكانين في حالة واحدة . وهذا حكم منه على كل شخص ، ومعلوم انه لم يدرك بالحس الا بعض الاشخاص . فحكمه على جميع الاشخاص زائد على ما ادركه الحس »[(٣)]

رابعا : ان هذه المبادىء لا يمكن فصلها بعضها عن بعض ، بمعنى انه اذا اقر الانسان واحداً منها اقرها جميعاً بطبيعة الحال . « فان من يعلم ان الاثنين اكثر من الواحد يعلم بالوقت ذاته ان الشخص الواحد لا يكون في مكانين ، وان الشيء لا يكون معاً قديماً وحادثاً »[(٤)]

---

(١) الاحياء ، ج ٣ ، كتاب اول ، ص – ٨
(٢) ايضاً ، ص – ١٦
(٣) ايضاً ، ص – ٨
(٤) ايضاً ، ج ٢ ، ص – ٦٩

المعطيات الحسية

المعطيات الحسية نوعان : نوع « يُدرك بالمشاهدة الظاهرة ، كحدوث اشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ، ومن الاعراض الاصوات والالوان »[١] ؛ ونوع يُدرك « بالمشاهدة الباطنة كحدوث الالام والافراح والغموم في القلب ».[٢] وهذه الادراكات الخارجية والداخلية تشكّل ، بعد اشراف العقل عليها وتقويمه لانحرافها ، حقائق يقينية عامة لا يمكن انكارها الا لمن كان مصابا بآفة في احدى حواسه . وهي تشبه ، من هذا القبيل ، المعطيات العقلية ، الا انها تختلف عنها في كونها مكتسبة ، لا فطرية .

المعطيات المتواترة

المعطيات المتواترة هي المعارف التي تصلنا عن طريق التواتر ، القائم على اجماع البشر على حقيقة من الحقائق. وهذه المعطيات لا تقلّ يقينا ، في نظر الغزالي ، وان بدا ذلك غريبا في نظرنا اليوم ، عن معطيات العقل والحس ، بدليل انه يحصي المقدمات القياسية المرتكزة اليها في عداد المقدمات البرهانية المفضية الى اليقين ، لا في عداد المقدمات الجدلية التي لا تفيد سوى الارجحية .

فهو يقول: « المادة الصحيحة التي تُستعمل في النظر كل اصل معلوم قطعاً اما بالحس ، واما بالتجربة ، واما بالتواتر الكامل ، او باول العقل ، او بالاستنتاج من هذه الجملة . اما الذي يُستعمل في المحاجة او المجادلة فما

(١و٢) الاقتصاد ، ص ١١

يعترف به الخصم ويسلِّمه »[١] .

ولكي نوضح المقصود من هـذا النوع من المعطيات نسوق المثل الذي ساقه الغزالي لهذا الغرض اذ قال : « اذا اراد الخصم نكران ان محمداً قد جاء بالقرآن وقال : لا اسلِّم ان القرآن مما جاء به محمد صلعم ، لم يمكنه ذلك ، لان التواتر يُحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين »[٢]

غير ان معطيات التواتر ، وان كانت يقينية ، كالمعطيات السابقة ، ليست عامة مثلها . فهي لا تسري ولا تفرض نفسها كحقائق على كل انسان اطلاقاً ، بل على كل من وصل اليه التواتر . فان « المتواتر نافع (في الاقناع) ، ولكن في حق من تواتر اليه . اما من لم يتواتر اليه ممن وصل الينا في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة ، فاردنا ان نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمد صلعم تحدى بالقرآن ، لم يقدر عليه ، ما لم نمهله مدة حتى يتواتر عنده . ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم »[٣]

ولكن هذا الامر لا يحطّ ، في رأي الغزالي ، من قيمة حقائق التواتر ولا يضعف يقينها . لانه يعتقد انه كما ان « المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لاعقل له ولاحس له »[٤] ، وكما ان الشواذات لا تؤثر في قيمة هذه المدارك ، كذلك عدم شيوع المتواتر بين جميع

---

(١) القسطاس المستقيم ، ص – ٧٧

(٢) الاقتصاد، ص – ١٢

(٣) الاقتصاد، ص –١٣

(٤) ايضا ، ص – ١٣

البشر لا يؤثر في قيمة معطياته ، اذ يمكن اعتبار من يشك فيها ، لعدم تواترها اليه ، كالاعمى الذي يشك في وجود الشمس لعجزه عن ادراك نورها . فهو يقلع عن شكه حتماً اذا ما غطس في تيار التواتر ، كما يقر الاعمى حتماً بنور الشمس عندما تنفتح عيناه .

هذه هي مبادىء المعرفة الاولى كما فهمها الغزالي . وهي ضرورية لبناء صرح المعرفة ، كالاسس والاعمدة لبناء العمارة . غير انها ، مثلها ايضاً ، غير كافية لاتمام ذلك البناء ، بل تفتقر الى عملية فكرية خاصة ، هي النظر . فلنحاول التعرف الى راي الغزالي فيه

النظر

لا يكفي ، لتعيين موقف الغزالي من قيمة العقل على الاطلاق ، التثبت من اقراره بمبادىء المعرفة ، بل من الضروري ايضاً التحقق مما اذا كان يؤمن بصلاح النظر وبمنفعته وبضرورته لبلوغ حقائق جديدة غير مبادىء المعرفة ذاتها . لان النظر انما هو تركيب حقائق معروفة للوصول الى حقائق مجهولة . ولا شك انه على اعتراف الغزالي ، او عدم اعترافه ، بضرورة تلك العملية لتوسيع دائرة المعارف البشرية ، يتوقف مقدار قدره للعقل . لان مبادىء المعرفة وحدها لا تكفي لحل اي قضية من القضايا التي تقلق فكر الانسان وتشغل باله . فما هو اذن موقف الغزالي من النظر ؟

ان الغزالي يؤمن ايماناً قاطعاً بصلاح النظر وبمنفعته وبضرورته . وهو لا يدّخر جهداً للدفاع عنه ضد من ادّعى بطلانه او الاستغناء عنه .

وقد خاض هذه الحرب الدفاعية ، التي كثيراً ما كانت تنقلب حرباً هجومية ، على ثلاث جبهات ، وضد ثلاث فرق : فرقة المشككين الذين ينفون على الاطلاق امكانية الوصول الى اي حقيقة او معرفة يقينية ؛ وفرقة الاماميين او التعليميين الذين كانوا لا يطلبون العلم اليقيني الا من تعليم امامهم المعصوم ؛ واخيراً فرقة الاثريين الذين كانوا لا يتعدون نطاق ما انزله الله على لسان انبيائه .

وقد ركّز دفاعه عن النظر وهجومه على اخصامه على قاعدة التناقض الذي يقع فيه حتماً كل من ادّعى بطلانه او الاستغناء عنه . فالى المشككين يقول : لا يمكنكم انكار النظر واثبات بطلانه الا بالنظر . والى الاثريين يقول : لا يمكنكم الاستغناء عن النظر بتعاليم الانبياء الا اذا اثبتّم بالنظر نفسه صدق الانبياء ، وميزتم النبي الكاذب عن النبي الصادق . والى الاماميين يقول : لا يمكنكم الاستغناء عن النظر بتعاليم الامام المعصوم الا اذا اثبتم بالنظر نفسه صدق ذلك الامام ، وميزتم الامام الكاذب عن الامام الصادق . واليك قوله الموجّه الى الاثريين ، وهو يصح ايضاً في الاماميين : « هل عرفتم صدق نبيكم ، وتميزون بينه وبين الكاذب ، ام تقليد كم كتقليد اليهود والنصارى ؟ فان كان كتقليدهم ، فقد جوّزتم كونكم مبطلين ؛ وهذا كفر عندكم ؛ وان لم تجوّزوه ، فتعرفونه بالضرورة (اي استناداً الى مبادىء العقل الاولى من غير نظر) او بنظر العقل . فان عرفتموه بالنظر فقد اثبتّم النظر . (وان كان بالضرورة فلِمْ لم يشارككم في اعتقادكم جميع

البشر ؟) »[١]

وكأن الغزالي خاف ان يحاول اهل الاثر وأتباع التعليم الافلات من هذا التناقض الذي يشدّ على خناقهم فيقولوا : اننا لا نستند الى النظر لاثبات صدق النبي او الامام ، بل الى المعجزة التي يجترحانها ؛ فهي تغنينا عن النظر لاثبات صدق مجترحها . فيردُّ عليهم الغزالي مستقوياً ويقول : ان المعجزة ، عوضاً عن ان تغنيكم عن النظر ، فهي بالعكس تقتضيه ، ولا قيمة لها في اثبات صدق مجترحها بدونه . ذلك لان النظر ضروري ، اولاً ، للتفريق بين المعجزة والسحر ، اذ « لا تُعرف دلالة المعجزة على الصدق ما لم يُعرف السحر والتمييز بينه وبين المعجزة »[٢] ؛ وهذا لا يتم الا بالنظر وتحكيم العقل ؛ وثانياً ، للتثبت من « ان الله لا يضل عباده ، وسؤال الاضلال وعسر الجواب عنه مشهور »[٣] . فليس في الامكان اذن الاستغناء عن النظر .

ولكن إن استقوى الغزالي على منكري ضرورة النظر ، فكيف يستقوي على من يعترض منا على صلاحه للكشف عن الحقيقة ويقول : لو كان في مقدور النظر ايصال الناظرين الى الحقيقة ، فلماذا لم يصل اليها جميع الناظرين ؟ أليس في اختلاف المفكرين والفلاسفة حول الحقيقة دليل قاطع على ان النظر لا يؤدي الى المعرفة اليقينية ؟ ان الغزالي لم يغفل عن مثل هذا الاعتراض ، بل اجاب عليه مسبقاً ،

(١) معيار العلم ، ص — ١٣٩ . — اعتقد ان النص هنا ناقص ، فأكملته ، بما يقتضيه المعنى ، في الجملة الاخيرة الموضوعة بين هلالين .

(٢) المنقذ ، ص — ٥٣

(٣) ايضاً

فقال : ان الاختلاف في النتائج التي يصل اليها الناظرون ليس راجعاً الى النظر عينه، بل الى جهل الناظرين كيفية استعماله، وارتكابهم الخطأ في تطبيق قواعده، وعدم وزنهم المعارف التي يعالجونها بالميزان المخصص لهذا الغرض . اذ للنظر ميزان لا غنى للناظر عنه اذا اراد تجنب الخطإ وعدم الوقوع في الضلال .

ميزان النظر

ضرورة الميزان

ان هذا الميزان ضروري . والاسباب التي تقتضي ضرورته هي ، في نظر الغزالي ، ما يأتي :

اولا ، طبيعة التفكير الانساني : يقول الغزالي : « ان العلوم النظرية ، لمّا لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة ، كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة » .[1] ومعلوم ان استحصال العلم النظري يتم « بالانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك الى الامور الغائبة عنك . وهذا الانتقال له هيئة وترتيب، اذا روعيت افضت الى المطلوب، وان أهملت قصّرت عن المطلوب »[2] . ولكن لمّا كان « الصواب في هيئة هذا الانتقال وترتيبه شديد الشبه بما ليس بصواب »[3] ولما كان « ليس كل طالب يحسن الطلب ويهتدي الى طريق المطلب ، ولا كل سالك يهتدي الى الاستكمال ويأمن الاغترار بالوقوف دون ذروة الكمال ،

(١) معيار العلم ، ص — ٢١

(٢) ايضاً ، ص — ٣٢

(٣) ايضاً

ولا كل ظانٍّ الوصول الى شاكلة الصواب أمن من الانخداع بلامع السراب »[١]، اقتضى ان يكون لدى العقل ميزان يزن به المعارف التي يستحصلها، ويتثبت بواسطته من صحة هيئة الانتقال المفضي اليها وترتيبه، حتى يأمن من الزلل. وانّ ما يزيد في ضرورة الميزان ويجعل من المحال على الاطلاق الاستغناء عنه في تحصيل المعرفة هو ان تلك العملية الانتقالية ليست خاصة بنوع معين من انواع المعرفة، بل تشمل «جميع العلوم النظرية، العقلية منها والفقهية »[٢]. فان كثيراً من المعارف التي يكتسبها الانسان تبدو كانها حصلت له دفعة واحدة، مع انها في الواقع لم تحصل له الا بواسطة تلك العملية الانتقالية، « وإن كان هو لا يشعر بمصدر علمه »[٣]. « فمن يعرف مثلاً ان هذا الحيوان غير حامل لانه بغل، عرفه بانتظام (هذين) الاصلين »[٤]، وهما، الاول: البغل لا يكون حاملاً، والثاني: ان هذا الحيوان بغل. وكذلك العلوم الفقهية، « فان النظر فيها لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط »[٥]، التي اكثر ما تكون ظنية لا يقينية.

ثانياً: طبيعة العلاقة بين قوى النفس: يرى الغزالي ان في الانسان « حاكماً حسياً وحاكماً وهميا وحاكماً عقلياً . . . والنفس في اول الفطرة اشد اذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسي والوهمي، لانها

---

(١) معيار العلم، ص — ٢١

(٢) ايضاً، ص — ٢٣

(٣) القسطاس المستقيم، ص — ٧٨

(٤) ايضاً

(٥) معيار العلم، ص — ٢٣

سبقا في اول الفطرة الى النفس وفاتحاها بالاحتكام عليها ، فأَلِفت احتكامهما وأنِست بهما قبل ان ادركها الحاكم العقلي . فاشتد عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلّتها . فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذّبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما » [١] . لكن « المصيب من هؤلاء الحكام هو الحاكم العقلي » [٢] . « فان اردت ان تعرف مصداق ما نقوله في تخرّص هذين الحاكمين واختلالهما ، فانظر الى حاكم الحس كيف يحكم اذا نظرت الى الشمس عليها بانها في عرض مجر ، والكواكب بانها كالدنانير المنثورة على بساط ازرق ، وفي الظل الواقع على الارض للاشخاص المنتصبة بانه واقف ، وعلى شكل الصبي في مبدإ نشئه بانه واقف ، وكيف عرف العقل ، ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها ، ان قرص الشمس اكبر من كرة الارض باضعاف وان الخ . . . واغاليط الحس من هذا الجنس تكثر . . . واما الحاكم الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بموجود لا اشارة الى جهته ، وانكاره شيئاً لا يناسب اجسام العالم بانفصال واتصال ولا يوصف بانه داخل العالم ولا خارجه . ولولا كفاية العقل شر الوهم في تضليله هذا ، لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خالق الارض والسماء ما رسخ في قلوب العوام والاغبياء . . . وهو يكذب فيما هو اقرب الى المحسوسات مما ذكرناه . لانك ان عرضت عليه جسما واحداً فيه حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت عليه ان يصدّق بوجود

(١) معيار العلم ، ص — ٢٦

(٢) ايضا

ذلك في محل واحد على سبيل الاجتماع ، كاع عن قبوله وتخيّل ان بعض ذلك مضام لبعض ومجاور له وقدّر التصاق كل واحد بالاخر في مثال ستر رقيق ينطبق على ستر اخر، ولم يمكن في جبلته ان يفهم تعدده الا بتقدير تعدد المكان. فان الوهم ياخذ من الحس ، والحس في غاية الامر يدرك التعدد والتباين بتباين المكان والزمان. فاذا رُفعا جميعاً عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالّة فيما هو في حيّز واحد. فهذا وامثاله من اغاليط الوهم يخرج عن حد الاحصاء والحصر »[1]. زد على ذلك ان « الوساوس الخيالية والوهمية ملتصقة بالقوة المفكرة التصاقاً يكلّ من يستقل بالخلاص منها ، حتى كان ذلك كامتزاج الدم بلحومنا واعضائنا »[2].

فلا بد للناظر ، والحالة هذه ، من وسيلة فعالة تساعده ، من جهة ، على التخلص من اغاليط الحس والوهم ، ومن جهة اخرى ، على مراقبة العملية الانتقالية اللازمة للنظر . وهذه الوسيلة ، التي اسماها الغزالي الميزان ، هي المنطق ، الذي يعيّن شروط استعمال النظر ويحدد مواضع الخطإ فيه . فالمنطق اذن علم لا غنى للناظر عن معرفته . واهميته بالنسبة للنظر لا تقل عن اهمية العروض بالنسبة للشعر ، وعن اهمية النحو بالنسبة للاعراب. « فكما لا يُعرف منحرف الشعر عن موزونه الا بميزان العروض ، ولا يميّز صواب الاعراب عن خطإه الا بمحك النحو ، كذلك لا يُفرّق بين فاسد الدليل وقويه وصحيحه وسقيمه الا بهذا

(١) معيار العلم ، ص -٢٦ الى ٢٧ .

(٢) ايضاً ، ص-٢٨

الكتاب (كتاب المنطق) . فكل نظر لا يُتَّزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار ، فاعلم انه فاسد العيار ، غير مأمون الغوائل والاغوار »[١]

كيفية صنع الميزان

واذا اردنا ان نعرف كيف نتوصل الى صنع هذا الميزان ، فلنستمع الى الغزالي يشرح لنا ذلك ، اذ يقول : « فتأمل لطف حيل العقل فيه . فانه استدرج الحس والوهم الى امور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول ، واخذ منها مقدمات يساعده الوهم عليها ، ورتبها ترتيباً لا ينازع فيه ، واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها ، اذ كانت مأخوذة من الامور التي لا يختلف الوهم والعقل على القضاء بها – وهي العلوم التي لا يختلف فيها الناس من الضروريات والحسيات – واستسلمها من الحس والوهم وارتهنها منهما ؛ فصدّقا بان النتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية . ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها الى ما ينازع الوهم فيه ، واخرج منها نتائج . فلما كذّب الوهم بها وامتنع عن قبولها ، هان على العقل مؤونته . فان المقدمات التي وضعها كان الوهم يصدِّق بها على الترتيب الذي رتبه لإنتاج النتيجة ، فكان الوهم قد سلّم لزوم النتيجة منها . فتحقق الناظر انما اباء الوهم عن قبول النتيجة ، بعد التصديق بالمقدمات والتصديق بصحة الترتيب المنتج ، لقصور في طباعه وجبلته عن درك هذه النتيجة ، لا لكون هذه النتيجة كاذبة ؛ لان ترتيب

---

(١) معيار العلم ، ص – ٣٣

المقدمات منقول عن موضع ساعد الوهم على التصديق بها »[١] . واذا اردنا التعبير عن هذا الكلام بصورة اوجز واظهر للمعنى المقصود ، قلنا مع الغزالي : « ناخذ من المحسوسات والضروريات العقلية معياراً للنظر ، حتى اذا نقلناه الى الغوامض لم نشك في صدق ما لزم منها »[٢] .

ويبدو لنا ان الغزالي ربما كان يفكر في هـذه العلاقة بين الحاكم العقلي والحاكم الوهمي وفي طريقة صنع الميزان عند ما اورد ، في كتابه «القسطاس المستقيم »، دليل ابراهيم على وجود الخالق ، في شكل محاورة وهمية بينه وبين احد دعاة الباطنية . فكأن الغزالي كان يمثل في هذه المحاورة دور العقل ، والباطني دور الوهم . اذ بعد ان يعرض الغزالي هذا الدليل يقتنع الباطني بصحته ويقبل التصديق به ، لانه يفضي الى نتيجة توافق معتقده ، كما يقبـل الوهم التصديق بالادلة التي تفضي الى نتائج توافق طبعه وجبلته . ولكن ، كما ان الوهم يميل الى حصر تلك الادلة في حقل الامور الموافقة لطبعه ويعارض في نقلها الى الامور التي يقصر طبعه عن ادراكها ، كذلك نرى الباطني يميل الى حصر الدليل في قضية اثبات الخالق التي توافق معتقده ، ولا يتصور امكان نقل ترتيب ذلك الدليل ومقدماته الى حقائق اخرى غيرها ، فيقول : « هذه المعرفة لازمة منه (من الدليل) بالضرورة ، ولا يمكنني ان اشك في الاصلين ، ولا اشك في لزوم هذه النتيجة لهما . ولكن هذا لا ينفعني الا في هذا الموضع وعلى الوجه الذي استعمله الخليـل عليه الصلاة والسلام ...

(١) معيار العلم ، ص – ٢٨ الى ٢٩

(٢) ايضاً ، ص – ٢٩

فكيف ازن به سائر المعارف التي تشكل عليّ واحتاج الى تمييز الحق فيها عن الباطل ؟ »[١] فيجيبه الغزالي اذ ذاك قائلاً : « من وزن الذهب بميزان يمكنه ان يزن به الفضة وسائر الجواهر . لان الموزون عُرف مقداره لا لانه ذهب ، بل لانه ذو مقدار . وكذلك هذا البرهان كشف لنا عن هذه المعرفة ، لا لعينها ، بل لانها حقيقة من الحقائق ومعنى من المعاني . فنتأمل انه لِمَ لزمت منه هذه النتيجة ، ونأخذ روحه ونجرده عن هذا المثال الخاص ، حتى ننتفع به حيث اردنا »[٢] . وهذا هو الاساس لصنع ميزان النظر

انواع الميزان

غير ان هذا الميزان ليس من نوع واحد ، بل هو ثلاثة انواع ، اخترع لها الغزالي اسماء خاصة :

فهناك ميزان التعادل ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند . وميزان التعادل ينقسم بدوره الى ثلاثة انواع : الاكبر والاوسط والاصغر . فيكون مجموع ما لدينا ، من موازين المعرفة ، خمسة .

والان ما المقصود بهذه الموازين؟

يحدد الغزالي هذه الموازين بذكر المبدإ الذي يقوم عليه كل منها .

فمبدأ ميزان التعادل الاكبر هو : « ان الحكم على الاعم حكم على الاخص »[٣] . ومثاله ان تقول : كل دود حيوان ، وكل حيوان

(١) القسطاس المستقيم ، ص - ٣٢

(٢) ايضا

(٣) ايضاً ، ص - ٦٠٢

حساس ، فكل دود حساس .

ومبدأ ميزان التعادل الاوسط هو : « ان كل مثلين وُصف احدهما بوصف ، فسُلب ذلك الوصف عن الاخر ، فهما متباينان ».[١] ومثاله ان تقول : ان الحجر صلب ، والطين ليس صلباً ، فالحجر ليس طيناً

ومبدأ ميزان التعادل الاصغر هو : « ان كل وصفين اجتمعا على شيء واحد ، فبعض احد الوصفين لا بد وان يوصف بالآخر بالضرورة.»[٢] ومثاله ان تقول : الانسان جسم ، والانسان حيوان ، فبعض الجسم حيوان .

ومبدأ ميزان التلازم هو : « ان كل ما هو لازم للشيء ، فهو تابع له في كل حال ؛ فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم ، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم».[٣] ومثاله ان تقول : النار تبعث الحرارة ، والواقع ان لا حرارة في هذا المكان ، اذن لا نار فيه .

ومبدأ ميزان التعاند اخيراً هو : « ان كل ما انحصر في قسمين ، فيلزم من ثبوت احدهما نفي الاخر ومن نفي احدهما ثبوت الاخر ، ولكن بشرط ان تكون القسمة منحصره لا منتشرة »[٤] . ومثاله ان تقول : ان زيداً اما في الدار واما في السوق ، ومعلوم انه ليس في الدار ، فهو اذن في السوق . (على شرط ان تكون تحققت من عدم امكان

---

(١) القسطاس المستقيم ، ص – ٤٢

(٢) ايضا ، ص – ٦٨

(٣) ايضا ، ص – ٥٥

(٤) ايضا، ص – ٥٧

وجوده في مكان ثالث) .

ان هذه الموازين هي، كما يلحظ القارئ، اشكال القياس المدرسي المعروفة، غير انها مغلَّفة باسماء جديدة . فميزان التعادل الاكبر مثلاً هو الشكل الاول من قياس ارسطو، والاوسط، الشكل الثاني الخ ... وما التجاء الغزالي الى ابتكار هذه الاسماء الا مهارة جدلية منه ليستميل بها اعداء النظر الذين كانوا ينفرون من الفلسفة اليونانية ومن مصطلحاتها فيحملهم هكذا على الاقرار بالقواعد المنطقية والاخذ بها . وهناك من الغزالي نفسه ما يؤيد هذا الرأي . فقد قال للباطني، محاوره الوهمي، بعد ان استجلبه الى قبول هذه الموازين : ان ما « بعثني على استبدال كسوتها باسام اخر غير ما سموها به، ما عرفتُ من ضعف قريحتك وطاعة نفسك الى الاوهام ... فسقيتك الدواء في كوز الماء وسُقْتك به الى الشفاء، وتلطفت بك تلطف الطبيب بمريضه . ولو ذكرتُ لك انه دواء وعرضته في قدح الدواء، لكان يشمئز عن قبوله طبعك . ولو كنتَ قبلته، لكنتَ تجرعته ولا تكاد تسيغه ».(١)

غير ان ما يلفت النظر اكثر من تلك الظاهرة الشكلية هو ان الغزالي، في تعداده موازين النظر، لم يذكر الا انواع القياس المنطقي . فهل كان لا يعتبر يا ترى سوى القياس آلة صالحة للنظر ؟ وما رأيه في الاستقراء والتمثيل، وهما وسيلتان ايضاً من وسائل اقتناص المعرفة، يكثر استعمالهما عند اهل الفقه، من جهة، وعند اهل العلم، بمعناه

(١) القسطاس المستقيم، ص — ٦٠ الى ٦١

الحديث ، من جهة اخرى ؟

جواباً على هذا السؤال نبتدر القارىء بالقول ان الغزالي يعتقد ان لا وسيلة لبلوغ المعرفة اليقينية سوى القياس . اما الاستقراء والتمثيل فهما ، في رأيه ، لا يفيدان سوى الارجحية والظن ، ولا يصلحان بالتالي ميزاناً للنظر اليقيني . واليك ما قاله الغزالي نفسه فيهما:

« **الاستقراء** هو ان تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي ، حتى اذا وجدتَ حكماً في تلك الجزئيات ، حكمتَ على ذلك الكلي به. ومثاله ان يقول قائل : فاعل العالم جسم . فيقال له لِمَ ؟ فيقول : لان كل فاعل جسم . فيقال له : لِمَ ؟ فيقول : تصفحتُ اصناف الفاعلين من خياط وبناء واسكاف ونجار ونساج وغيرهم ، فوجدتُ كل واحد منهم جسماً ، فعلمت ان الجسمية حكم ملازم للفاعلية ، فحكمت على كل فاعل به . وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب . فانا نقول : هل تصفحتَ في جملة ذلك فاعل العالم؟ فان تصفحتَه ووجدتَه جسماً ، فقد عرفتَ المطلوب قبل ان تتصفح الاسكاف والبناء وغيرهما ؛ فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك ؛ وان لم تتصفح فاعل العالم ولم تعلم حاله ، فلِمَ حكمت بان كل فاعل جسم ، وقد تصفحتَ بعض الفاعلين ، ولا يلزم منه الا ان بعض الفاعلين جسم؟ وانما يلزم ان كل فاعل جسم اذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عنه شيء . وعند ذلك يكون المطلوب احد اجزاء المتصفَّح ، فلا يُعرَف بمقدمة تبنى على التصفح . وان قال: لم اتصفح الجميع ، ولكن الاكثر .

قلنا : فلِمَ لا يجوز ان يكون الكل جسماً الا واحداً ؟ واذا احتُمل ذلك لم يحصل اليقين به ولكن يحصل الظن . ولذلك يُكتفى به في الفقهيات وفي اول النظر ... ومهما ازدادت الاصول الشاهدة ، اعني الجزئيات ، اختلافاً ، كان الظن اقوى فيه » .[١] فالاستقراء اذن « لا يورث يقيناً ، انما يحرك ظناً ، وربما يُقنع اقناعاً يسبق الاعتقاد الى قبوله ويستمر عليه »[٢]

اما التمثيل ، وهو الذي يسميه الفقهاء قياساً والمتكلمون رد الغائب الى الشاهد، « فمعناه ان يوجد حكم في جزئي معين واحد فيُنقل حكمه الى جزئي اخر يشابهه بوجه ما . ومثاله في العقليات ان تقول : السماء حادث لانه جسم ، قياساً على النبات والحيوان ، وهذه الاجسام التي يشاهد حدوثها » .[٣] وهاك مثالا آخر اقرب الى الفهم واسهل : لنفرض انك تعرف رجلًا سارقاً ، وتلتقي ذات يوم برجل لا تعرفه ، فتحكم عليه انه سارق . فنسألك : لم هذا الحكم ؟ فان قلت : ان الرجل السارق الذي اعرفه افطس الانف ، وهذا الرجل افطس الانف ايضاً ، فهو اذن سارق كالاول ، تكون قد حكمت حكماً بالتمثيل. والحكم بالتمثيل اوهى ، على رأي الغزالي ، من الحكم الاستقرائي واقل منه نفعاً في النظريات التي يتوخى فيها اليقين، اذ اقصى ما يمكنه ابلاغنا اليه هو ظن وتخمين. لكنه ينفع في الفقهيات ، لان الظن كاف

(١) معيار العلم، ص – ٩٦
(٢) ايضاً
(٣) ايضاً

فيها في كثير من الحالات »[١].

وبالاختصار ، يمكننا مع الغزالي تقسيم الاحكام العقلية الى ثلاثة انواع : حكم من كلي على جزئي ، وهو القياس ؛ وحكم من جزئي واحد على جزئي واحد ، وهو التمثيل ؛ وحكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد ، وهو الاستقراء . فالتمثيل يفيد الظن . والاستقراء يفيد الارجحية . والقياس يفيد اليقين . فتبين اذن ان ميزان المعرفة اليقينية لا يمكن ان يكون الا القياس المنطقي

لكن القياس كان عرضة ، في كل الاوقات ، لمهاجمات عدة شنها عليه المشككون ومن حذا حذوهم . وكان الغزالي يلم بكثير من الاعتبارات التي يمكن الاعتراض بها على استعمال القياس . فراح يفند كلا منها ويرد عليه محاولا الدفاع عن القياس دفاع من يؤمن بصحته ، وبمنفعته ، وبضرورته .

وها نحن نعرض هنا لما يهمنا من ذلك ، حاصرينه في الرد على الاعتراضين التاليين :

الاعتراض الاول ، وهو موجه ضد فائدة القياس ، هو اعتراض مشهور ، ازداد شهرة ، في العصر الحديث ، مذ تبنَّاه الفيلسوف الانكليزي « ستوارت مل ». وقد لخصه الغزالي فيما يلي ، اذ قال على لسان خصمه : « ان الطريق الذي ذكرتموه في الانتاج لا ينتفع به ؛ لان من علم المقدمات على شرطكم ، فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات ،

(١) معيار العلم ، ص – ٩٤

بل في المقدمات عين النتيجة . فان من عرف ان الانسان حيوان وان الحيوان جسم فيكون قد عرف في جملة ذلك ان الانسان جسم . فلا يكون العلم بكونه جسما علما زائداً مستفاداً من هذه المقدمات[١] » .
ثم رد على هذا الاعتراض بطريقة بديعية، مستنداً الى التمييز المدرسي بين القوة والفعل، فقال :

« العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين . واما مثال الانسان والحيوان فلا نورده الا للمثال المحض . وانما ينتفع به (اي بالقياس) فيما يمكن ان يكون مطلوباً مشكلا ، وليس هذا من هذا الجنس . بل يمكن ان لا يتبيّن للانسان النتيجة ، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بيّنة عنده . فقد يعلم الانسان ان كل جسم مركّب ، وان كل مركّب حادث ، وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث الى الجسم . فنسبة الحدوث الى الجسم غير نسبة الحدوث الى المركّب وغير نسبة المركّب الى الجسم ، بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين واحضارهما معاً في الذهن مع توجُّه النفس نحو طلب النتيجة ... فقد انكشف بهذا ان النتيجة ، وان كانت داخلة تحت المقدمات ، بالقوة، دخول الجزئيات تحت الكليات ، فهي علم زائد عليها ، بالفعل »[٢]

امّا الاعتراض الثاني، فهو الذي يعتمده انصار التعليم ومن يعتقدون مثلهم بضرورة الالتجاء ، لاكتساب المعرفة اليقينية ، الى مصدر لاعقلي

---

(١) معيار العلم ، ص — ١٣٧
(٢) ايضاً ، ص — ١٣٧ الى ١٣٨

معصوم. وهذا الاعتراض قائم على احتمال وقوع الخطإ في استعمال القياس، وعلى التناقض الحاصل فعلا بين النتائج التي وصل اليها مستعملوه. فعلى هذا الاعتراض يردّ الغزالي، موجهاً كلامه للباطني الذي يستمد معرفته من الامام المعصوم ويستغني بذلك عن القياس، فيقول: «يا مسكين! معرفتك بالامام الصادق ليست ضرورية. فهي اما ان تكون تقليداً للوالدين، او موزونة بشيء من هذه الموازين... فأنت ان اخذت اعتقاد العصمة في الامام الصادق، بل في محمد صلى الله عليه وسلم، تقليداً للوالدين والرفقاء، لم تتميز عن اليهود والنصارى والمجوس، فانهم كذلك فعلوا. وان اخذته من الوزن بشيء من هذه الموازين، فلعلك غلطت في دقيقة من دقائقه، فينبغي، على زعمك، ان لا تثق به»[1]

لا شك ان في هذا الرد افحاماً للباطني وامثاله الذين لا غنى لهم عن استعمال القياس لاثبات صدق الامام او النبي المعصوم. غير ان هذا الرد لا يكفي، اطلاقاً، لازالة التخوف من امكانية الخطإ في استعمال القياس ولا لتبديد الشك في صحة نتائجه، خصوصاً وان الغزالي يعزز هذا التخوف بتشديده، في كثير من المناسبات، على مواطن الزلل في استعمال القياس وبتحذيره مستعمليه منها. وقد فطن الغزالي الى هذا الامر، فراح يلقي مسؤولية الزلل في استعمال القياس على مستعمليه لا على القياس نفسه. فهو يعتقد، من جهة، ان القياس

---

(١) القسطاس المستقيم، ص - ٧٨ الى ٧٩

لا يمكنه ان يقود الى الخطإ اذا ما روعيت شروطه ، ومن جهة ثانية ، ان مراعاة هذه الشروط ممكنة وإن تكن عسيرة ، وأن في استطاعة الناظر التثبت من صحة النتيجة المستخرجة من القياس. وها هو يدلي الينا بالطريقة العملية التي تمكّننا من ذلك التثبت ، قال :

« طريقتك ان تتعلم ... كيفية الوزن وتستوفي شروطه . فان اشكل عليك شيء ، عرضته على الميزان وتفكرت في شروطه بفكر صاف وجدّ واف ، فاذا انت مبصر . وهذا كما لو حسبت ما للبقال عليك او لك عليه ... فتُحكم علم الحساب وتتذكره ولا تزال تعاوده مرة بعد اخرى حتى تستيقن قطعاً انك ما غلطت في دقيقة من دقائقه . وهذا يعرفه من يعرف الحساب . وكذلك من يعرف الوزن به كما اعرفه ، فينتهي به التذكر والتفكر والمعاودة مرة بعد اخرى الى اليقين الضروري بانه ما غلط . فان لم تسلك هذه الطريق لم تفلح قط وصرت تشككك بلمل وعسى »[1]

محك المعرفة الاخير

راينا مما تقدم ان الناظر بحاجة الى ميزان يزن به المعارف المكتسبة ويميز صحيحها من فاسدها ، وان ذلك الميزان ليس سوى قواعد القياس التي نتعلمها من المنطق . ولكن لمّا كانت قيمة هذه المعارف تتوقف على قيمة هذه القواعد ، رأى الغزالي نفسه محمولا ، امام تيارات الفكر

(١) القسطاس المستقيم ، ص ٧٩ – الى ٨٠

المختلفة ، الدائرة في عصره حول مشكلة طريق المعرفة ، على وضع اساس ثابت لهذه القواعد . لان المفكر لا بد له من ان يتساءل : اذا كانت قيمة المعارف المكتسبة ترتكز الى قواعد المنطق ، فالى ما ترتكز قيمة هذه القواعد نفسها ؟ اهي تفرض نفسها على العقل بنفسها وتستمد قيمتها من ذاتها ، ام ترى تفتقر بدورها الى مستند آخر تستند اليه وتستمد من ثباته ومتانته ثباتها ومتانتها؟ وبكلمة اخرى ، ما هو المحك الاخير للمعرفة ؟

لن يستطيع القارىء ، استناداً الى ما يعرفه حتى الآن من فكر الغزالي ، الاجابة على هذا السؤال بشكل قطعي ، لانه يجد لدى الغزالي وجهتي نظر متعارضتين في هذا الشأن ، ولا يبدو من الممكن ، لاول وهلة ، التوفيق بينهما . فقد رأينا الغزالي يعترف ، من جهة ، انه لم يتمكن من الخروج من ظلمة الشك في قيمة العقل وصحة مبادئه الاولى الا بمعونة خارجية ، هي نور رباني ينبجس في القلب من الجود الالهي ؛ كما رأيناه ، من جهة اخرى ، يدّعي ان مبادىء العقل الاولى ضرورية يقينية يقرّها حتما وبغير برهان كل عقل سليم لمجرد حضورها في الذهن ، فلا حاجة بها اذن الى معونة خارجية ، بل تستمد قيمتها من نفسها ، اي من الوضوح البادي فيها . ومما يعزز وجهة النظر الاخيرة هذه ما فهمناه ، اولا ، من شرح الغزالي لكيفية صنع الميزان ، حيث يبدو ان هذه العملية ترتكز الى الوضوح في الحقائق المشتركة بين العقل وبين الحس والوهم ، وما تبين لنا ، ثانياً ، من المقطع الذي يدلي الينا فيه بالطريقة

العملية لتجنب الزلل في استعمال الميزان ، اذ نعلم منه ان الدليل على صحة الوزن بالميزان وصدق نتيجته انما هو الارتياح الداخلي واليقين الضروري الحاصل في النفس من جرّاء «التفكر والتذكر والمعاودة» .

ولو اراد القارىء التفتيش ، في تآليف الغزالي ، عما يهديه الى رايه الصحيح في هذه القضية ، لاصطدم بنصوص وتصريحات لا يستفيد منها ، على ظاهرها ، الا زيادة الاقتناع بوجود التناقض بين وجهتي النظر المذكورتين .

واليك اولا النصوص التي تؤيد في ظاهرها القول بالمعونة الخارجية :

ا ـــ طرح على الغزالي محاوره الوهمي هذا السؤال : « فبما عرفت ان ذلك الميزان (ميزان المنطق) صادق ام كاذب ، ابعقلك ونظرك ؟ فالعقول متعارضة ؛ ام بالامام المعصوم الصادق القائم بالحق في العالم ؟ وهو مذهبي الذي ادعو اليه » . فيجيبه الغزالي : « ذلك ايضاً اعرفه بالتعليم ، ولكن من امام الائمة محمد بن عبدالله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم . فاني ، وان كنت لا اراه ، فاني اسمع تعليمه الذي تواتر اليّ تواتراً لا اشك فيه ؛ وانما تعليمه القران » .(١) فكأن الغزالي يعترف ههنا بان صدق الميزان لا يُعرف بالعقل ، بل بتعليم النبي .

ب ـــ وقال في مكان اخر ، في معرض الحديث عن الميزان الذي استعمله الخليل مع نمرود لنفي الالوهية عن هذا الاخير :

« وقد اثنى الله عليه (على ابرهيم) ، فقال : وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه . فعلمتُ من هذا (اي هذا الثناء) ان الحجة والبرهان

---

(١) القسطاس المستقيم ، ص ـــ ٢٢

في قول ابرهيم وميزانه[١] » . ثم يزيد على هذا ، بعد ان استفاض في تفصيل برهان الخليل ، قائلاً : « غرضنا ان نبيّن ان ازدواج الاوليات ، على الوجه الذي اوقعه الخليل عليه السلام ، ميزان صادق مفيد لمعرفة حقيقية . ولا قائل بابطال هذا ، فانه ابطال لتعليم الله تعالى انبياءه وابطال لما اثنى الله عليه[٢] » . فيبدو ، من هذا القول ، ان تعليم الله لذلك الميزان وثناءه على مستعمله هو دليل صحته .

ت — ثم ان الغزالي لا ينفك يردد ، في كتابه « القسطاس المستقيم » ، ان الله علّم الموازين لجبرائيل ، وجبرائيل علّمها للانبياء ، وهؤلاء نقلوها الينا في كتبهم . فهو يقول عن الموازين الخمسة : « انزلها الله في كتابه وعلّم انبياءه الوزن بها[٣] » ؛ وايضاً : « فان الله هو المعلم الاول ، والثاني جبريل ، والثالث الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ والخلق كلّهم يتعلّمون من الرسل ما ليس لهم طريق الى المعرفة به الا بهم[٤] »

ث — والغزالي يردّ على من يسأل : وكيف وصلت هذه الموازين الى الامم التي ، كاليونان مثلاً ، عرفتها قبل مجيء الرسل والانبياء ؟ فيقول : « اما الموازين فانا استخرجتها من القرآن ؛ وما عندي اني سبقت الى استخراجها ، ولها عند مستخرجيها من المتأخرين اسماء أخر سوى ما ذكرته ، وعند بعض الامم السابقة على بعثة محمد وعيسى

---

(١) القسطاس المستقيم ، ص — ٣٠

(٢) ايضا ، ص — ٣٩

(٣) ايضاً ، ص — ٢٠

(٤) ايضا ، ص — ٢٢

صلى الله عليهما وسلم أسام أخر قد تعلموها من صحف ابراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام[1] ». فليس العقل البشري اذن هو الذي استنبط هذه الموازين ، كما يظهر من هذا النص والذي سبقه ، بل هو الله الذي علمها للناس بواسطة رسله .

فهذا وغيره من اقوال الغزالي يحملنا على الاعتقاد بان محك المعرفة الاخير انما هو معونة خارجية .

واليك الان بعض التصريحات التي تؤيد القول بالوضوح كمحك اخير لميزان النظر .

ا — يقول الغزالي لمحاوره الوهمي ، بعد ان عرض عليه دليل ابرهيم على وجود الله وفصّل له الاصلين المبني منهما ذلك الدليل : « فانظر الان ، هل يمكن ان يعترف بالاصلين معترف ، ثم يشك في النتيجة ؟ اوهل يُتصور ان يشك في هذين الاصلين شاك »[2]

ب — كذلك ينصح الغزالي طالب الحقيقة، عندما تعترضه قضية غير بيّنة الصواب ومرتكزة الى المبدء المنطقي : الحكم على الصفة حكم على الموصوف ، أن يرجع الى الاوليات حيث صواب هذا المبدإ بيّن واضح ، قائلًا له : « خذ عياره . . . من العلوم الاولية الضرورية المستفادة اما من الحس او التجربة او غريزة العقل . فانظر في الاوليات ، هل تتصور ان يثبت حكم على صفة الا ويتعدى الى الموصوف ؟ »[3]

(١) القسطاس المستقيم ، ص — ٥٩
(٢) ايضاً ، ص — ٣١
(٣) ايضا ، ص — ٣٣

فهذا وغيره من اقوال الغزالي يحملنا بدوره على الاعتقاد بان المحك الاخير للمعرفة هو الوضوح في مبادىء العقل واليقين الحاصل في النفس من جرائه .

نحن اذن امام تناقض لا مفرّ لنا من الاقرار به او من محاولة ازالته بتأويل النصوص القابلة للتأويل .

انني مقتنع بعدم وجود تناقض حقيقي في تفكير الغزالي حول هذه القضية ، واعتقد بضرورة الالتجاء الى التأويل ، وذلك لسببين :

الاول : ان النصوص المتناقضة التي اوردناها مقتبسة جميعها من مؤلف واحد ، صغير الحجم ، هو « القسطاس المستقيم » . فلا يُعقل التسليم بالتناقض بين دفتيْ كتاب كهذا ، لكاتب جليّ التفكير ، دقيق الانتباه ، كالغزالي .

الثاني : ان المسائل والمشاكل المتعلقة بالمعرفة عموماً ، وبطريق المعرفة خصوصاً ، قد لعبت دوراً هاماً في حياة الغزالي الفكرية وشغلت عقله على مدى عمره واستنفدت قسطا وافراً من عنايته وجهده . فمن المستبعد ان يكون قد عالجها بتلك الخفة والتسرع وعدم التروي التي عنها ، عادة ، ينتج التناقض .

فلنُعدْ النظر اذن في تلك النصوص الظاهرة التناقض لنستكشف معناها الحقيقي على ضوء ما يوافق الغرض من نصوص اخرى نقتطفها من « القسطاس » نفسه ومن غيره من مؤلفات الغزالي .

نستخلص من كتابَيْ « المنقذ من الضلال » و « المستظهري »

ان الغزالي يُرجع نشوء جميع المعارف المنتشرة بين البشر الى مصدر الهي ، الى وحي قديم انزله الله على انبيائه الأول وعلَّمهم به كل انواع الحكمة . فعلم الطب ، مثلًا ، لم يكن نتيجة اختبار الاطباء وتجاربهم واستنتاجهم العقلي ، بل ثمرة وحي انزله الله على انبيائه . « فان ادوية البدن تؤثِّر في كسب الصحة بخاصية فيها لا يدركها العقلاء ببضاعة العقل ، بل يجب فيها تقليد الاطباء الذين اخذوها من الانبياء ، الذين اطَّلعوا بخاصية النبوة على خواص الاشياء ».[1] وكذلك علم النجوم ، « فمن الاحكام النجومية ما لا يقع الا في كل الف سنة مرة ، فكيف يُنال بالتجربة؟ » ؛[2] فالسبيل اليها هو « الهام الهي وتوفيق من جهة الله تعالى » .[3] ويمكننا القول ذاته في الرياضيات . فان مبادءها مأخوذة عن نبي مشفوع بالوحي والمعجزة .[4] ويزيد الغزالي على هذا بقوله : وهكذا قل في سائر العلوم.

ولا شك في ان علم المنطق لم يشذ ، في نشوئه ، عن هذه القاعدة ، بدليل ان الغزالي يصرِّح في « المستظهري » بان فطرة الانسان غير مؤهلة للعثور على اشكال القياس الصحيحة المفضية الى نتائج صادقة ، ولذا علينا ان نأخذها عن العلماء ، الذين هم بدورهم يتلقفون القسط الاوفر منها ممن سبقهم ويزيدون عليه من عندهم ؛ وهكذا دواليك الى ان نصل الى معلم معصوم ، هو ، في النهاية ، نبي مؤيد بالوحي .[5]

---

(١) المنقذ ، ص – ٨٢

(٢) ايضا ، ص – ٧٦

(٣) ايضا

(٤) المستظهري ، ص – ٣٤

(٥) ايضا ، ص – ٣٣

في هذه النظرية ادّعاءان: الاول، ان الانبياء وُهبوا معرفة سائر العلوم من لدن الله عن طريق الوحي. وهذا قول يتفق تمام الاتفاق مع تفكير الغزالي العام ومع معتقد جميع الاديان المنزلة. والثاني هو ان العلماء لم يكتشفوا هذه العلوم اكتشافاً، من تلقاء ذاتهم، على سبيل التفكير والتأمل والتجربة، بل اكتسبوها اكتساباً من الانبياء، على سبيل التعليم. وهذا قول يمكن فهمه على وجهين: فإما ان يُقصد به ان العلماء، باستلامهم هذه المعارف من الانبياء، انما صدّقوا بها لكونها مستوحاة من الله، مؤيدة بالمعجزات، لا لكونهم رأوا صحتها بنور عقلهم، اذا كانت نظرية، او بالتجربة، اذا كانت تجريبية. وهذا ما يفهمه الباطنية بمبدإ التعليم، وما ترتكز اليه بعض معتقدات المسيحية كعقيدة الثالوث الاقدس. وإما ان يكون تصديقهم بها ناتجاً عن اقتناع عقلهم بصحتها، ولا فرق أحصل ذلك الاقتناع عن طريق النظر ام عن طريق التجربة والاختبار. فيكون دور النبي، في هذه الحالة، مقتصراً على الارشاد والتنبيه الى تلك المعارف، التي لولا ذلك الارشاد والتنبيه، لما فطن العقل اليها ولعجز بالتالي عن بلوغها؛ وهذا ما يُفهم بالتعليم، على معناه العادي، كما يطبّق في المدارس ودور العلم.

فإن كان الغزالي يقصد الوجه الاول، لثبت ان محكّه الاخير للمعرفة هو شهادة الله التي تحدث في النفس التصديق، لا رؤية الحق بنور العقل التي تحدث في النفس اليقين، ولكان الغزالي من انصار الباطنية. اما إن كان مقصوده الوجه الثاني، فيصح القول عندئذ ان

الوضوح البادي في الحقيقة واليقين الناتج عنه في النفس هما ذلك المحك.

ولكن ما الذي يهدينا الى الوجه المقصود ؟

ان عداوة الغزالي للباطنية ومهاجمته لمبدئها الاساسي ، التعليم ، القائم على الايمان بعصمة الامام الذي لا بد منه للحصول على المعرفة اليقينية ، لما يردعنا عن اخذ كلام الغزالي على الوجه الاول المؤيد لنظريتهم ، ويحتِّم علينا بالتالي الاخذ بالوجه الثاني .

غير اننا لن نكتفي بهذا الاستنتاج المداور ، ما دام لدينا شرح مباشر لمفهوم الغزالي من التعليم اودعه مقطعا من مقاطع «المستظهري». ففي هذا المقطع يقول الغزالي صراحة بان التلميذ انما يقتنع بصحة ما يلقيه عليه معلمه من المعارف ، لا بمجرد ايمانه بقدرة معلمه وصدقه ، بل لانه يرى ، بنور عقله ، صواب تلك المعارف . ولذا كان من المتوجب على المعلم ان يبذل جهده لتبيان صحة تعاليمه واظهار صوابها للتلميذ . فلا يتعدى دوره اذن دور المرشد الى الحقيقة والمساعد على ادراكها . ولهذا لا يُطلب منه ان يكون معصوماً . فعلم الحساب مثلا لا يُكتسب بدون معلم يوضح للطالب حقائقه بالادلة العقلية القريبة من فهمه ، حتى يصبح ، بعد ادراكه هذه الحقائق ، مماثلًا لمعلمه فيها وقادراً بدوره على تلقينها لغيره . وهذا ينطبق على سائر العلوم النظرية . ولكن لما كان كل طالب بحاجة الى معلم يرشده الى الحقيقة ، وكان هذا المعلم بحاجة بدوره الى معلم آخر ، وهكذا دواليك ، اقتضى ان يكون المعلم البشري الاول معصوماً ، اي متلقياً علومه على سبيل الوحي من قبل

الله .[١]

والان اذا طبَّقنا هذه النظرية في التعليم على علم المنطق ومحّصنا على ضوئها النصوص المتناقضة التي مرّت بنا ، اضمحل تناقضها وانجلى لنا رأي الغزالي في محك المعرفة الاخير على حقيقته . اذ يصبح من المعقول القول معاً بان اليقين هو محك قواعد المنطق ، من جهة ، وبان هذه القواعد ، من جهة اخرى ، أنزلت ، في البدء ، على نبي احسن استعمالها في كتابه ، فوقف البشر عليها فيه ،وتحققوا من صحتها بنور عقلهم ،ثم استخرجوها منه ؛ وانه لو لم يعثروا عليها في ذلك الكتاب لما كان عقلهم تنبَّه لها ولا فطن اليها .وهذا هو المعنى المقصود، ولا شك، من كلام الغزالي اذ قال ، في النص المذكور سابقاً والمشار اليه بحرف (ت) ، ان الخلق « كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق الى المعرفة الا بهم »، « وان الموازين الخمسة انزلها الله في كتابه وعلم انبياءه الوزن بها » ؛ وفي (ث) بانه استخرج هذه الموازين من القرآن . اما قوله في (ا) بانه عرف صحة الموازين بالتعليم من امام الائمة محمد ، من دون ان يصرح انه عرف ذلك بنور العقل ، كما هو منتظر ، فلا ينفي ، كما يبدو لاول وهلة ، ما نحن مثبتون ، بل يؤيده عند التدقيق، على شرط ان يبقى حاضراً في ذهننا ما يعني الغزالي بالتعليم ، وان لا ننسى الظروف الخاصة التي رافقت ذلك القول ،ولا نهمل ما يتبعه من نصوص . فقد تبين لنا ان التعليم ، كما يفهمه الغزالي، لا ينفي العقل بل يقتضيه ويوجبه . فلم يكن الغزالي بحاجة اذن الى التخصيص. زد على

(١) المستظهري ، ص – ٣٦

ذلك ان موقف الغزالي كان موقف جدل ، وكان عليه ان يراعي عقلية خصمه وان لا يضرب الا على اوتاره الحساسه . وكره الباطنية للعقل ونفورهم من ذكره معروف ، كما هو معروف ايضاً تعلقهم بالتعليم وحسن وقع هذه الكلمة على آذانهم . وعلى هذا يكون المعنى من قول الغزالي انه عرف صحة الموازين بالتعليم من النبي ، ان عقله تحقق من صحتها اثناء اخذه اياها من القرآن ، كما يتحقق التلميذ بعقله من صحة تعاليم معلمه اثناء اخذها عنه . ولا شك انهذا المعنى هو المقصود، بدليل ان الغزالي ألحق المقطع المذكور بقوله : « وانما تعليمه (تعليم النبي) القرآن ، وبيان صدق موازين القرآن معلوم من نفس القرآن »[1] ؛ اي انه يكفي الوقوف على تلك الموازين ، كما استعملت في القرآن، وتفحصها بنور العقل، للتثبت من صدقها وصحتها .

وقد اوضح الغزالي ، بشكل اوفى ، فكرته هذه ، في مقطع آخر ، لا نتردد من اثباته ههنا ، لا لانه يلقي جلاء تاماً على هذه الفكرة فحسب ، بل لانه يساعدنا ايضاً على فهم قول لغزالي في (ب) بانه عرف صحة ميزان ابراهيم من ثناء الله عليه . وهو قول لم نعرض بعد لتأويله . وسنتحقق من هذا المقطع الطويل ان الغزالي لم يكن يعتبر مجرد الثناء من قبل الله برهاناً على صحة الميزان ، كما يبدو من ظاهر هذا القول ، بل تثبيتاً ودعماً لما يتيقن منه العقل بنفسه. واليك نص هذا المقطع :

عندما قال الغزالي للباطني ، محاوره الوهمي ، ان بيان صدق موازين القرآن معلوم من نفس القرآن ، اجابه ذلك الباطني قائلا :

---

(١) القسطاس المستقيم ، ص – ٣٢

« هات برهانك واخرج من القرآن ميزانك واظهر لي كيف فهمت من نفس القرآن صدقه وصحته . فقلت له : حدثني انت بمَ تعرف صحة ميزان الذهب والفضة وصدقه ... فقال : ... فإن عرض لي شك في بعض الموازين ، اخذته ورفعته ونظرت الى كفتيْ الميزان ولسانه ؛ فاذا استوى انتصاب اللسان من غير ميل الى احد الجانبين ، ورأيتُ مع ذلك تقابل الكفتين ، عرفت انه ميزان صحيح صادق . قلت : هب ان اللسان قد انتصب على الاستواء ، وان الكفتين متحاذيتان على السواء ، فمن اين تعلم ان الميزان صادق ؟ فقال : اعلم ذلك علماً ضروريا يحصل لي من مقدمتين : احداهما تجريبية ، والاخرى حسية . اما التجريبية ، فهي اني علمت بالتجربة ان الثقيل يهوي الى اسفل ، وان الاثقل اشد هوّياً ؛ فأقول : لو كانت احدى الكفتين اثقل ، لكانت اشد هويا . فهذه مقدمة كلية تجريبية حاصلة عندي ضرورة . والمقدمة الثانية هي ان هذا الميزان بعينه رأيته لم تهوِ احدى كفتيه ؛ بل حاذت الاخرى محاذاة مساواة . وهذه مقدمة حسية شاهدتها بالبصر ، فلا اشك لا في المقدمة الحسية ، ولا في الاولى وهي مقدمة التجربة . فيلزم في قلبي من هاتين المقدمتين نتيجة ضرورية ، وهي العلم باستواء الميزان ؛ اذ اقول : لو كانت احداهما اثقل لكانت اهوى ، ومحسوس انها ليست باهوى ، فمعلوم انها ليست باثقل . فقلت له : فهل هذا الا رأي وقياس عقلي ؟ قال : هيهات ! فان هذا علم ضروري لزم من مقدمات يقينية حصل اليقين بها من التجربة والحس ، فكيف يكون

هذا رأياً وقياساً . والرأي والقياس حدس وتخمين ، لا يفيدان برد اليقين ، وانا احس في هذا برد اليقين ... قلت : وهل تعلم واضع الميزان في الاصل من هو ، وهل هو الواضع الاول ... قال : لا ! ومن اين احتاج اليه، وقد عرفت صحة الميزان بالمشاهدة والعيان . بل آكل البقل من حيث يؤتى به ولا اسأل عن المبقلة . فان واضع الميزان لا يراد لعينه ، بل يراد ليُعرف منه صحة الميزان و كيفية الوزن به . وانا قد عرفته ، كما حكيته ، وعرّفته ، فاستغنيت عن مراجعة صاحب الميزان عند كل وزن ، فان ذلك يطول ولا يظفر به في كل حين ، مع اني في غنية عنه . قلت : فان اتيتك بميزان في المعرفة مثل هذا واوضح منه ، وازيد عليه باني اعرف واضعه ومعلمه ومستعمله ، فيكون واضعه هو الله تعالى ، ومعلمه جبريل ، ومستعمله الخليل ومحمد وسائر النبيين عليهم السلام اجمعين ، وقد شهد الله تعالى لهم في ذلك بالصدق ، فهل تقبل ذلك مني وهل تصدق به ؟ فقال : اي والله ! وكيف لا اصدق به ان كان في الظهور مثل ما حكيته لي ؟ فقلت : الان اتوسم فيك شمائل الكياسة ... فأكشف لك عن الموازين الخمسة المنزلة في القرآن ، لتستغني بها عن كل امام ، وتجاوز حد العميان . فيكون امامك المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وقائدك القرآن ، ومعيارك المشاهدة والعيان » [1]

يتضح لنا اذن ، من كل ما تقدم، ان المحك الاخير لقواعد المنطق

(١) القسطاس المستقيم ، ص ٢٢ الى ٢٦

هو الوضوح في الحقيقة واليقين الناتج عنه في النفس، وان المعونة الخارجية من قبل الله لا تنفع الا على سبيل الدعم والتثبيت لصحة ذلك المحك. وبذلك ينجلي لنا رأي الغزالي في هذه القضية متناسقاً منسجماً، لا تناقض فيه ولا تنافر

على ان للغزالي تصريحاً آخر يكاد يزعج صفاء هذه الرأي ويشوش انسجامه وتناسقه ويكوّن لنا مشكلة جديدة في كيفية فهمه. فبعد ان افهمنا ان الله قد علّم الموازين لانبيائه وان البشر انما يتعلمونها منهم، نرى الغزالي يقول: «كل احد لا يمكنه ان يأخذ العلم من النبي صلى الله عليه وسلم دون معرفة هذه الموازين»[1]. فكأن الغزالي يوقع نفسه، بهذا التصريح، في دائرة مغلقة. اذ كيف يمكننا تعلّم الموازين من النبي في الوقت الذي لا يمكننا تعلّمها الا بعد العلم بها.

بالرغم من هذا التناقض يمكننا التأكيد الان، بعد اطلاعنا على نظرية الغزالي في محك المعرفة، ان هذا التصريح ليس سوى نتيجة منطقية لتلك النظرية، التي ها نحن نلخّصها بشكل تتضح معه العلاقة بين نور الوحي ونور العقل وضوحاً يكاد يكون حسياً، فنقول:

ان الله قد انزل الموازين في كتبه، لا في صورة مجردة، بل ضمن ادلة معينة تثبت بعض الحقائق. فاتى طالبو العلم، ولمّا يؤمنوا بعد بان هذه الكتب منزلة، ووقعوا على تلك الادلة، واجالوا النظر فيها، فتحققوا من صحتها بنور عقلهم، فاستخرجوا منها الموازين. ثم وزنوا بها الادلة

(١) القسطاس المستقيم، ص - ٨٠.

التي تثبت كون هذه الكتب منزلة ، فثبت لهم ذلك . اذ ذاك صدّقوا بكل ما فيها من علم ومعرفة ، لا فرق اكان ذلك العلم مما يمكن التحقق منه بالعقل او بالتجربة ام لا . وعلى هذا يكون الثناء من قبل الله على مستعملي هذه الموازين ، وشهادته لهم بالحق ، لا قيمة لهما حتى على سبيل الدعم والتثبيت ، الا بعد التثبت من صحة تلك الموازين . وهذا ما يسمح لنا انهاء هذا البحث بالقول جزماً وبكل تأكيد ، ان المحك الاول والاخير للمعرفة ، عند الغزالي ، انما هو الوضوح في الحقيقة واليقين الحاصل من جرائه في النفس .

بقي علينا انجاز مهمة لا يجوز لنا اهمالها لاتمام هذا البحث ، وهي التساؤل عن ذلك النور الذي بفضله خرج الغزالي من الشك ، وتحديد كيفية فعله المنطقي في فكر الغزالي ، وتعيين الدور الذي لعبه في حمل هذا الفكر المشكك على الاقرار بمبادىء العقل الاولى ، واظهار المكانة التي يحتلها بالنسبة للمحك الاخير لتلك المبادىء .

فهل صُبَّ ذلك النور على مبادىء العقل الاولى فاكسبها وضوحاً فوق وضوح حتى اصبح الشك فيها غير ممكن ؟

ام هل صُبّ على الافكار الدائرة في دماغ الغزالي ، التي قادته الى الشك واستبقته فيه مدة من الزمن ، فظهرت خاطئة على ضوئه ؟

ان الاخذ بالرأي الاول نقض صريح لما بلغناه ، بعد عناء وجهد ، اثناء بحثنا عن المحك الاخير للمعرفة . لان هذا الرأي يقودنا الى القول بان الوضوح ليس هو هذا المحك الاخير ، بل هو يفتقر ، بدوره ، الى محك

آخر هو ذلك النور الالهي . وهذا عكس ما اثبتناه حتى الآن..

زد على ذلك ان التمييز الذي اجريناه ، اثناء بحثنا خصائص مبادىء العقل الاولى ، بين النقد المباشر والنقد المداور لهذه المبادىء ، ودرسنا للافكار التي قادت الغزالي ، فعلا ، الى الشك ، يضطراننا ايضاً الى الاخذ بالراي الثاني .

فقد راينا انه من المحال الشك في مبادىء العقل الاولى اذا ما حضر كل منها في الذهن ونُقد بعينه ، وان الشك لا يتطرق اليها الا بالنقد المداور ، وذلك اذا كانت غائبة عن الذهن ونُقدت في مجموعها استناداً الى اعتبارات خارجية . وهذا ما وقع بالفعل للغزالي . فهو لم يشك فيها الا عندما خطرت في ذهنه امكانية وجود حالة تشبه الحالة التي يدّعيها الصوفية ، تظهر منها مبادىء العقل الاولى خاطئة ، كما تظهر خاطئة في اليقظة مرئيات الاحلام الموثوق بها اثناء النوم .

فخروج الغزالي من الشك ، اذن ، لا يمكن ان يكون له سبب الّا اقتناع داخلي بعدم وجود حالة كهذه تنقض مبادىء العقل الاولى . ولا نعلم لهذا الاقتناع سبباً غير الذي ادلى الينا به الغزالي بقوله انه نور الهي انبجس في قلبه . فدور هذا النور كان اذن الاشعاع على تلك الامكانية الخاطرة لفكر الغزالي وتبديدها .

ومن هنا نستنتج ان المعونة الخارجية لا تلعب دور المحك الذي تحك به مبادىء العقل الاولى وما ينتج عن تركيبها من حقائق — اذ محكها الوحيد هو الوضوح المنبثق من جوهرها — بل دور الدواء الذي

يشفي من الشك المطلق بالعقل ، ذلك الشك الشاذ الذي اعتبره الغزالي ، بعد شفائه منه ، ضرباً من الجنون ، اذ قال : « وهذه آفات تصيب العقل وتشبه الجنون ، والجنون فنون »

* * *

والآن ، وبالنسبة لكل ما سبق في هذا الفصل ، في اي فئة من المفكرين يمكننا ادخال الغزالي ؟ افي فئة المشككين ، ام في فئة الاثباتيين العقليين ؟ انه ليصعب حشره ، بلا تحفظ ، في احدى هاتين الفئتين . الا ان اعتباره من انصار الاثبات العقلي اقرب بكثير الى الصواب من اعتباره من انصار الشك . اذ انه لا يختلف عن اشد الاثباتيين العقليين ، في موقفه من قيمة العقل على الاطلاق ، الا في اعتقاده ان العقل يفتقر الى معونة خارجية ، لا عقلية ، في حالتين : اولا ، لشفائه من مرض الشك بنفسه اذا ما انتابته هذه الآفة ؛ ثانياً ، لتنبيهه وارشاده ، في بادىء امره ، الى العلوم التي لولا الوحي لما فطن لحقائقها ولا اهتدى الى تعاليمها . اما فيما عدا ذلك ، فالعقل ، في نظره ، كما هو في نظر اكابر العقليين ، آلة سليمة ، صالحة ، مفيدة ، ضرورية لاقتناص المعرفة ، اساسه الضروريات ، وسبيله النظر ، وميزانه قواعد المنطق ، ومحكّه الاخير الوضوح واليقين .

اما حدود صلاح هذه الآلة ومدى استعمالها المفيد في حقول المعرفة ، فهذا ما سنقف عليه في الفصول الآتية .

حدود العقل في حقل الادبيات

حلّ اكثر مفكّري الاسلام «مشكلة القِيَم» حلا سلبياً . و«مشكلة القِيَم» هي السؤال عما اذا كان هناك شيء او فعل يمكن اعتباره ، بحد ذاته ، خيراً او شراً ؛ او بعبارة اخرى ، اذا كانت صفة الخير او الشر لازمة له في جوهره ، ام لاحقة به عرضاً ، لسبب خارجي عنه . ومفكرو الاسلام عموماً قد نفوا وجود الخير والشر بحد ذاتهما ، او الحسن والقبيح ، حسب اصطلاح علماء الكلام والفقه ، وقالوا ان الاشياء والافعال انما تلحقها صفة الحسن او القبح بتعيين الله تلك الصفة لها . فالزنى مثلًا ليس ، بحد ذاته ، حسناً او قبيحاً ؛ لكنه اصبح قبيحاً لان الله قبّحه ونهى عنه .

اما ما دفع بهؤلاء المفكرين الى القول بهذه النظرية ، فهو ، على رأيي ، علوّ المنزلة التي كانت تحتلها في معتقدهم فكرة قدرة الله . فانهم كانوا يتصورون هذه القدرة غير متناهية ولا محدودة . وكان هذا التصوّر مسيطراً على عقليتهم سيطرة لم يكن يمكنهم معها تصوّر امر واحد خارج عن نطاق تلك القدرة ، غير خاضع لارادة الله المطلقة ، او مستقل عنها . ولمّا كان القول بوجود خير بحد ذاته وشر بحد ذاته من شأنه ان يضع حداً لقدرة الله وقيداً لارادته ، اذ يجعل ارادته تتأثر

بهما ، فنطلب الخير وترغب عن الشر ، اضطر اكثر علماء الاسلام الى نفي وجودهما ، حفظاً لقدرة الله من التناهي ولإرادته من التقيّد .

ولهذا كان اتباع السنة – وفي مقدمتهم اهل الاثر والاشعريون – اذا ما سؤلوا : ما الحسن وما القبيح في الامور الدينية والادبية ؟ اجابوا بقولهم : الحسن هو ما امر الله به ؛ والقبيح ، ما نهى عنه . فجعلوا بهذا ، كما يقول المستشرق الالماني «جولدزيهر» ، « ارادة الله المطلقة ، غير المقيدة ، ومقرراتها المقياس الاوحد للخير والشر » .(١) وينتج من هذه النظرية ان الطريق الوحيدة لمعرفة الخير والشر هي الوحي الذي يوقفنا على ارادة الله ومقرراتها .

بيد انه لم يكن اجماع على هذه النظرية بين علماء الاسلام . فقد ظهرت في الاسلام مدرسة كلامية ، هي المعتزلة ، وقف اشياعها من مشكلة القيم موقفاً معاكساً للموقف السابق . والسبب في ذلك انهم كانوا يلتفتون الى علم الله اكثر مما يلتفتون الى ارادته . فقالوا ان ثمة خيراً مطلقاً وشراً مطلقاً ، وان الله ، بعلمه اللامتناهي ، يرى ما هو الخير فتميل ارادته اليه ويأمر الناس به ، ويرى ما هو الشر فتنفر ارادته منه وينهي البشر عنه . ومعنى هذا ان الاشياء والافعال ليست حسنة لان الله وصفها بالحسن وامر بها ، ولا قبيحة لان الله وصفها بالقبح ونهى عنها ، بل انما وصفها الله بالحسن وامر بها لانها كانت حسنة ، ووصفها بالقبح ونهى عنها لانها كانت قبيحة .

---

(١) جولدزيهر : محاضرات في الاسلام ، ص – ١٠٠

وكانوا يعتقدون ، الى ذلك ، ان العقل البشري ، وان اختلف عن عقل الله في ضيق نطاقه وتناهي مقدرته ، لا يختلف عنه في كيفية قدر الاشياء والافعال . فليس من الممكن إذن ، على رأيهم ، ان يرى الله الحسن او القبح في غير ما يراه عقلنا ، او ان يقوم بعمل يراه عقلنا قبيحاً . ولهذا وجب ان تكون جميع افعال الله حسنة ، عادلة ، نافعة ، على مقتضى ما يفهم عقلنا بالحسن والعدل والنفع .

وينتج من هذه النظرية ، ان الطريق لمعرفة الخير والشر ، الحسن والقبيح ، هي العقل . اما الوحي فمن شأنه دعم احكام العقل وتأييدها ، لا تعدّيها او نقضها . ولذا كان من الضروري ، اذا ما ظهر تناقض بين نص الوحي وحكم العقل ، تأويل النص حتى ينطبق على حكم العقل .

واذا اردنا اختصار نظرية المعتزلة هذه في جملة واحدة قلنا مع جولدزيهر : « ان العقل هو الاول ، لا ارادة الله » [1] ، على عكس نظرية علماء السنة التي يمكن اختصارها بهذه الجملة : « ارادة الله هي الاولى ، لا العقل . »

* * *

جاء الغزالي فوجد نفسه امام هذين الحلين لمشكلة القيم ، او امام هاتين الطريقين لمعرفة الخير والشر ، العقل من جهة ، والوحي من جهة اخرى . فما هو الموقف الذي اتخذه لنفسه ؟

كان الغزالي شديد الايمان بالآخرة ، كثير الاهتمام بها ، لا يرى

(١) جولدزيهر ، محاضرات في الاسلام ، ص ـ ١٠١

للحياة الدنيا قيمة الا بالنسبة اليها ولا يعتبرها الا طريقاً تؤدّي الى ذلك الهدف ووسيلة تحقق تلك الغاية . فكان من الطبيعي اذن ان لا يقدر الاشياء والافعال الا بالنسبة الى المصير الاخير . ومن هذه النظرة الى الحياة تحدّر فهمه للخير والشر ، فقال : الخير هو ما يقرّبنا من الاخرة السعيدة ؛ والشر ، ما يبعدنا عنها . ويرجع هذا ، لدى المؤمن بالآخرة ، الى القول بان العمل الحسن هو ما كان منوطاً بالثواب بعد الموت ، والعمل القبيح ما كان منوطاً بالعقاب . لكن ما الذي يوقفنا على ما تستوجبه بعد الموت من ثواب او عقاب الاعمال التي نتممها في هذه الحياة ؟ اهو الوحي ، كما يعتقد الاسلام السني ، ام هو العقل، كما يدّعي المعتزلة ؟

كان من المنتظر من الغزالي ، بعد ما عهدنا عنده من التمسك بالعقل والقدر للنظر ، ان يميل الى موقف المعتزلة وينحو نحوهم . لكن الواقع جاء على عكس ذلك .

فالعقل ، في نظره ، عاجز كل العجز عن تمييز الخير من الشر ، اي عن تمييز ما ينفع مما يضر في الحياة الاخرى . وهذا كلامه بالحرف : « ان العقل لا يهدي الى الافعال المنجية في الآخرة ، كما لا يهدي الى الادوية المعيدة للصحة »[١] ؛ وقوله : « ان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد ، ولا يفرّق بين المشقي والمسعد[٢] ».

(١) الرسالة القدسية ، اصل ٩ ، ركن ٣

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ، ص - ٨٠

اما الطريق الى ذلك فهي الوحي . « فقول القـائل ، السماع (مثلا) حرام ، معناه ان الله يعاقب عليه . وهذا امر لا يُعرف بمجرد العقل بل بالسمع (من النبي)[١] » ؛ « والطمع في معرفة حد حاصر او عدد جامع مانع (للصغائر والكبائر) طلب لما لا يمكن . فان ذلك لا يمكن الا بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بان يقول : اردت بالكبائر عشراً او خمساً ، او يفصّلها[٢] »

لا شك ان القارىء ، رغم هذه التصريحات البيّنة يدلي بها الغزالي ، لن يتمالك من الاستغراب من هذا الموقف فيتساءل : اليس هو العقل الذي يرشدنا مثلًا الى ان الله لا يمكنه ان يثيب على الكذب وان يعاقب على الصدق ؟ بيد ان الغزالي لا يتردد في الجواب قائلا : « ويجوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب او الجاهل او المكذّب مخلّد في الجنة »[٣]

وقد لا تكفي القارىء كل هـذه الادلة التي تجرّد العقل من كل سلطة في حقل الادبيات ، فيقول في نفسه : لا شك ان الغزالي ، مهما بالغ في هذا الموقف الغريب ، فلن ينكر على الاقل ان معرفـة الله وشكر نعمته ، مثلًا ، امرين حسنين بحكم العقـل واقتضائه لا بنص الشرع فحسب . لكن الغزالي لا يجزع من القول : « وندعي انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله وشكر نعمته ».[٤] وهو

---

(١) الاحياء ، ج ٢ ، ص – ١٦٣
(٢) ايضا ، الربع الرابع ، ص – ١٣
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ، ص – ١٠
(٤) ايضا ، ص – ٧٧

لا يكتفي بتصريحه هذا ، بل يقرنه بالبرهان فيقول : « وبرهانه هو ان نقول : العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مترتبة عليه . . . في الحال او في المآل . اما في الحال ، فهو تعب لا فائدة فيه ؛ واما في المآل ، فالمتوقع الثواب من اين علمتم انهُ يثاب على فعله ؟ بل ربما يُعاقب على فعله . فالحكم عليه بالثواب حماقة لا اصل لها ».[1]

لم يبق مجال للريب اذن في ان العقل لا يستطيع ، في نظر الغزالي ، ان يكون الطريق الصالحة لمعرفة الخير والشر وتعيين القيم في حقل الادبيات ، وان الوسيلة الوحيدة لبلوغ تلك المعرفة هي الوحي الذي يوقفنا على مقررات الله الازلية واحكامه .

ان موقف الغزالي هذا من العقل في حقل الادبيات يبدو لنا ، كما سبقنا ونوّهنا ، غريباً ، خصوصاً بعد ان رأينا الغزالي يصرف جهوداً جبارة لاثبات قيمة العقل وصحة النظر . على ان غرابة هذا الموقف تزول عندما نكتشف الاسباب الفكرية التي حملت الغزالي على اتخاذه . اذ يظهر لنا اذ ذاك ان الغزالي ما جرّد العقل من سلطته في هذا الحقل الا لاعتماده العقل وحده في حل مشكلة القيم ، وامتناعه عن الانقياد الا الى ما يتفق والقواعد المنطقية التي حدّدها وعيّن شروطها .

واعتقد انني لن اكون مخطئاً في فهم فكر الغزالي اذا ما حصرتُ في السببين الآتيين ما جعله يتخذ الموقف الذي نحن بصدده :

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ، ص – ٧٨

اولا : **نوع علاقة الله بمخلوقاته** : ان الله ، في نظر الغزالي ، هو خالق جميع الكائنات وسيدها والمالك عليها والمتملك لها . وهي خاصته وملكه بالمعنى الحقيقي ، خلافاً لما ندعوه ، نحن البشر ، خاصة وملكا لنا؛ اذ تعبيرنا هذا مجازي ، لاننا لم نخلق الاشياء التي نملكها بل تسلمناها ممن خلقها .

فلله اذن حق التصرف المطلق في ملكه ، يفعل بمخلوقاته كما يريد ويعاملها حسبما يشاء ، دون ان يكون عليه واجب مراعاة الاصلح لها والافضل ؛ يأمرهم وينهيهم ، يفرض عليهم القيام ببعض الاعمال والكف عن بعضها ، دون ان يكون مقيداً نحوهم بثواب او بعقاب على ما قاموا به او امتنعوا عنه . بل له ان يعاقب ويثيب حسبما يروق له ومن يشاء . وهو حر التصرف في ملكه ، اذ لا واجب عليه نحو احد ، ولا مسؤولية تجاه احد . ولا يمكن نسبة الظلم اليه اذا عاملنا على غير ما نراه نحن عدلا ، إذ الظلم ليس سوى التعدي على ملك الغير ، والله لا يتصرّف الا في ملكه . بل ان جميع الالفاظ ، كالواجب والمسؤولية والظلم ، لا معنى لها في حقّه تعالى .

فكيف لنا ، والحالة هذه ، ان نعلم ، عن طريق العقل ، ما يؤهلنا لثوابه او يقينا من عقابه ، « ووراء ذلك سر المشيئة الالهية التي لا يطّلع الخلق عليها (بعقولهم) »[1]. أليس من الضروري ، لادراك ذلك ، ان نلتجأ الى الوحي الذي انزله الله على انبيائه وبيّن فيه مشيئته

---

(١) الاحياء ، ربع ٤ ، ص — ٢٠

وفصَّل مقرراتها ؟ ان الذين يستعملون العقل لكشف الستار عن الحسن والقبيح ، ويطبِّقون في حق الله مقتضيات العقل التي لا تطبَّق الا في حق المخلوقات ، يقعون في هوّة تناقض لا خلاص لهم منها ، ويجرّون معهم الله نفسه تعالى في هذه الهوة ، كما يبدو جلياً من هذه القصة الخيالية التي يرويها لنا الغزالي اثباتاً لفكرته ، فيقول :

« إنَّا نفرض ثلاثة اطفال ، مات احدهم وهو مسلم في الصبا ، وبلغ الآخر واسلم ومات مسلماً بالغاً ، وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر . فان العدل عندهم (المعتزلة) ان يخلد الكافر البالغ في النار ، وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم . فاذا قال الصبي المسلم : يارب ، لِمَ حططت رتبتي عن رتبته ؟ فيقول : لانه بلغ فأطاعني ، وانت لم تطعني بالعبادات قبل البلوغ . فيقول : يارب ، لانك امتَّني قبل البلوغ ؛ فكان صلاحي في ان تمدّني بالحياة حتى ابلغ فاطيع فأنال رتبته . فلِمَ حرمتَني هذه الرتبة ابد الآبدين ، وكنتَ قادراً على ان توصلني لها ؟ فلا يكون له جواب الا ان يقول : علمتُ انك لو بلغتَ لعصيتَ وما اطعتَ وتعرضتَ لعقابي وسخطي ، فرأيتُ هذه الرتبة النازلة أولى بك واصلح لك من العقوبة . فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول : يارب ، أوَما علمتَ اني اذا بلغتُ كفرت ؟ فلو أمتَّني في الصبا وانزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان احبّ اليَّ من تخليد النار واصلح لي . فلِمَ احييتني ، وكان الموت خيراً لي ؟ فلا يبق له جواب البتة . »[1]

---

(١) الاقتصاد ، ص – ٨٣ الى ٨٤

ان هذا التناقض في موقف الله من الاخوة لا يحلّه الا القول، مع الغزالي، بان مقررات الخالق لا تقاس بمقاييس الخلائق. اجل، ان اعتراض الاخوين، القاصر المؤمن والبالغ الكافر، كان في محله، لو كان موجهاً الى من لهما عليه حق وله نحوهما واجب. اما وان الله غير مدين لاحد بشيء، فلا معنى لاعتراضهما عليه، اذ يكفيه ان يردّ عليهما بقوله: هكذا قضت مشيئتي.

ثانياً: جهلنا خصائص الاشياء والافعال: يعتقد الغزالي ان «في طريق الآخرة وفي دقائق سنن الشرع وآدابه وفي عقائده التي تعبد الناس بها اسراراً ولطائف ليست في سعة العقل وقوته الاحاطة بها، كما ان في خواص الاحجار اموراً وعجائب غاب عن اهل الصنعة علمها»[1]. ففي السجود والوقوف واقامة الصلاة خمس مرات في النهار مثلا خصائص فعالة للتقرب من الله، وفي كل حركة جسدية تأثير حسن او قبيح في حالة النفس. ولما كنا نجهل هذه الخصائص وتأثيرها، فاننا نجهل بالتالي ما يجب فعله او تركه. ولذا كان الوحي ضرورياً لارشادنا الى ذلك. فيجب اذن التقيد بالشرع تقيداً تاماً ولا يجوز تعدّي احكامه او نقضها، حتى ولو ظهر لنا عن طريق العقل ضرورة ذلك التعدي او النقض. فمن الضلال مثلًا الاستنتاج، من تحبيذ الله لقراءة القرآن، وجوب الاكثار من تلك القراءة، بناء على المبدإ العقلي القائل: «ما كان خيراً ونافعاً، فكلما كان اكثر كان انفع. لان عقلك لا يهتدي الى اسرار الامور الالهية؛ وانما تتلقاها قوة النبوة.

(١) الاحياء، ج ١، ص ٢٠

فعليك بالاتباع »[١]. فان قراءة القرآن، للخواص الكامنة فيها والتي نجهلها، قد تضر اذا بولغ فيها. كذلك من الخطإ ان يستبدل الشافعي اللفظة الواردة في القرآن عن الله وهي « الرحمن » بلفظة « العظيم »، حتى وان فرضنا بان معنى اللفظتين واحد، لان الله ما استعمل الاولى الا لحكمة فيها لا نعرفها.

وعلى هذا فاننا، اذا ما تركنا لعقلنا العنان في الحكم على احكام الله وأوامره، نقع في ورطة خطرة، كما حدث لذلك الابن الذى يحكي لنا الغزالي قصة عنه، نلخصها فيما يلي :

بنى رجل قصراً في مكان. واذ حضرته المنية دعا ابنه اليه وقال له: يابنيّ، تصرف بهذا القصر وما فيه كيفما تشاء وغيّر فيه وبدّل مثلما تريد. لكني اوصيك بان تحتفظ بذلك البقل الموجود في القصر، وان لا ترميه حتى وان يبس. ومضت الايام، فاذا بالجنائن تحيط بالقصر والزهور تعطر ارجاءه. فقال الابن في نفسه: لا شك ان والدي امرني بالاحتفاظ بذلك البقل ليتعطر جو القصر من رائحته، اذ لم يكن يعلم انني ساحظى على هذه الكمية الوافرة من الزهور. فلا حاجة بي اذن بعد للاحتفاظ به. ثم اقتلع ذلك البقل ورماه. وللحال، بعد ان خلا القصر منه، خرجت من ثقب في الحائط حية سوداء لدغت الابن فقتلته.

اما سبب هذه النتيجة المفجعة فهو ان ذلك البقل كان يقوم بوظيفتين : وظيفة عرفها الابن، وهي ان تفوح منه رائحة تعبّق القصر؛ ووظيفة كان الاب متفرداً بالاطلاع عليها، هي بث قوة خاصة

---

(١) كتاب الاربعين، قسم ٢، اصل ٥

خفيّة من شأنها طرد الحيات من المكان الذي يكون مزروعاً فيه[١] .

فهذه القصة تظهر لنا بجلاء خطأ الاعتقاد بان ما ليس في معرفتنا ليس في معرفة الله ، وتثبت لنا انه لا يجوز ان نتعدى احكام الشرع او نتصرف بمعانيها ، استناداً الى احكام العقل .

هذه هي الخطوط الاساسية لموقف الغزالي من العقل في حقل الادبيات . لكنه يكون من الاجحاف في حق الغزالي الاعتقاد بانه لم يترك للعقل في هذا الحقل اقل سلطة . فالعقل ، على عجزه عن تمييز الخير من الشر ، يبقى ضرورياً ، في نظر الغزالي ، للقيام بمهامٍ عديدة في هذا الحقل ، يمكن تلخيصها في ما يلي :

اولا : اثبات صدق النبي وتبيان ارشاداته ، والوصول عن هذه الطريق الى المصدر الحقيقي لمعرفة الخير والشر الذي هو الوحي[٢] .

ثانياً : تحديد القواعد الادبية والاحكام الشرعية التي لم يرد فيها نص خاص ، وذلك باستنتاجها من نصوص اخرى تقتضيها ضمناً .

فان معرفة الله ومعرفة انفسنا ، مثلا ، فرض ديني وادبي من الدرجة الاولى ، على ادائه يتوقف خلاصنا في الآخرة ؛ ومع ذلك لم ينزل فيه نص خاص . فكيف نتوصل الى معرفة هذا الفرض ؟ أبعقلنا ، وقد

(١) راجع «رسالة الغزالي ضد الاباحية » في نصها الالماني المترجم بقلم Otto Pretzl ص – ٣٨ الى ٣٩

(٢) الاحياء ، ج ١ ، ص – ٣١

رأينا ان العقل عاجز عن ذلك ؟ ام بالسمع من النبي ولم ينصّ النبي عليه ؟ يقول الغزالي : نعرفه « بشواهد الشرع وانوار البصائر جميعاً » ؛ [1] اذ نعثر في القرآن على نصوص يمكننا استنتاجه منها بالعقل . فان الله يقول : «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدوني». فيأتي العقل ويقول : ان لفظة « ليعبدوني » تعني « ليكونوا عبيداً لي . ولا يكون العبد عبداً ما لم يعرف ربه بالربوبية ونفسه بالعبودية . فلا بد ان يعرف نفسه وربه . » [2]

وبهذا المعنى عينه يجب ان نفهم ذلك المقطع من « الاحياء » الذي قد يوحي الى قارئه، ان أخذ منعزلا عن فكرة الغزالي العامة هذه ، ان الغزالي يعترف للعقل بسلطة مستقلة عن الوحي . وهـذا هو نص المقطع : « للهداية ثلاث منازل : الاولى معرفة طريق الخير والشر ... وقد انعم الله تعالى به على كافة عباده ، بعضه بالعقل وبعضه على لسان الرسل » [3] . فمقصود الغزالي من هذا المقطع القول ان العقل ضروري مع الوحي لاستخراج ما تتضمنه او تقتضيه النصوص المنزلة .

ثالثا : تطبيق حكم انزله الله في امور معينة على امور اخرى تماثلها لم يتعرض لها الوحي . وهذا ما يسمّيه علماء الفقه القياس ، وعلماء الكلام رد الغائب الى الشاهد . وهو كثير الاستعمال في الفقه ، وان لم يورث سوى الظن ، لان الظن كاف في الفقهيات .

(١) الاحياء ، ربع ٤ ، ص — ١٣
(٢) ايضا
(٣) ايضا ، ربع ٤ ، ص ٦٩

رابعاً : الحكم على امر لم ينزل فيه ولا في مثله نص يقبّحه . وهذا نوع من القياس الفقهي ، نسمّيه القياس السلبي .

فالسماع ، مثلاً ، امر حسن ، على رأي الغزالي ، ولا موجب لتحريمه ، كما يدّعي بعض الفقهاء . فلننظر كيف توّصل الغزالي الى هذا الحكم . قال : « ان الغناء اجتمعت فيه معان ينبغي ان يُبحث عن افرادها ثم عن مجموعها . فانّ فيه سماع صوت طيب ، موزون ، مفهوم المعنى ، محرك للقلب . فالوصف الاعم انه صوت طيب . ثم الطيب ينقسم الى المفهوم ، كالاشعار ، والى غير المفهوم ، كاصوات الجمادات وسائر الحيوانات. اما سماع الصوت الطيب ، من حيث انه طيب ، فلا ينبغي ان يُحرّم ، بل هو حلال بالنص والقياس . اما القياس فهو انه يرجع الى تلذذ حاسة السمع بادراك ما هو مخصوص به ؛ وللانسان عقل وخمس حواس ؛ ولكل حاسة ادراك ؛ وفي مدركات تلك الحاسة ما يُستلذ . فلذة النظر في المبصرات الجميلة كالخضرة والماء الجاري والوجه الحسن ، وبالجملة سائر الالوان ؛ وللذوق الطعوم اللذيذة . . . وللعقل لذة العلم والمعرفة . . . فكذلك الاصوات المدرَكة بالسمع تنقسم الى مستلذة كصوت العنادل والمزامير ، ومستكرهة كنهيق الحمير وغيرها . فما اظهر قياس هذه الحاسة ولذتها على سائر الحواس ولذاتها ؟ »[1] فاذا كان التلذذ بالحواس الاخرى امر حسن وحلال ، فلماذا يكون نصيب السماع التقبيح والحرمان؟

---

(١) الاحياء ، ج ٢ ، ص — ١٦٣

بهذا القياس السلبي يفحم الغزالي ، ولا شك، الفقهاء الذين يبيحون التلذذ بالحواس الاخرى ويحرمون السماع . اما نحن فقد لا نتوقف عند هذا الحد من المناقشة ، بل نتوغل في البحث ابعد منه ومن الفقهاء اخصامه ،ونقول له : انت تعلم ان التلذذ بحاسة السمع حسن ، لان التلذذ بالحواس الاخرى حسن . ولا شك انك تستند في كل هذا الى عقلك الذي يفنّد الك خصائص هذه الحواس وملذاتها ، فلا تجد فيها ما يقتضي التقبيح والحرمان . ولكن من اين تعلم ان هذه الحواس وملذاتها لاتخبّىء من الخصائص ما لا يدركه عقلك وما من شأنه ان يجعلها مستقبحة في عين الله الذي يعرف هذه الخصائص الخفية ،ورايك في عجز العقل عن معرفة خواص الاشياء معروف ؟ الا تُناقض نفسك بنفسك؟

لا اعتقد ان الغزالي يقع في حيرة من جرّاء هذا الاعتراض ويرتبك في الرد عليه ؛ بل اتخيله يجيب : نعم ، انه لا يجوز لنا الاستناد الى الخصائص التي ندركها في الحواس لنبيح التلذذ بهذه الحواس ، فيما لو كان لدينا نص يحرّم علينا ذلك . اذ يكون التحريم في هذه الحالة دليلًا قاطعاً على ان هناك خصائص خفيّة مضرة لم يتوصل عقلنا الى اكتشافها . ولكن ، بما انه لم يكن ثمة من تحريم ، فنحن في مأمن من الخطإ اذا ما حكمنا ان هذه الحواس ومدركاتها والتلذذ بها لا تخبِىء من الخواص ما يجعلها قبيحة ، والّا كانت حُرّمت من قبل الله. فحكمنا العقلي الذي اصدرناه في حقها حكم صائب اذن .

ومن هذا نستنتج ان السلطة التي يتمتع بها العقل عند غياب

النص المحرِّم لا تكون ذات قيمة فيما لو لم يكن وحي على الاطلاق، اذ نفقد اذ ذاك الدليل السلبي الذي نتخذه على بعض الامور من سكوت الوحي عنها وعدم تحريمها اياها، ونصبح ولا ضمانة لدينا على صحة تعليلات العقل واحكامه.

هذا ما اعتقده الشرح المعقول لفكرة الغزالي الغامضة في هذا الموضوع، والذي يتفق مع تصريحاته البيِّنة الاخرى. واعتقد ايضاً انه علينا، وفقاً لهذا الشرح، ان نفهم النص الآتي، الذي قد يدل، اذا نُظر فيه دون اعتبار هذا الشرح، ان للعقل سلطة في حقل الادبيات مستقلة عن سلطة الوحي غير مقيدة بها، وهذا رأي تناقضه جميع التصريحات البيِّنة التي ادلى بها الغزالي سابقاً. فان الغزالي يقول: « ولتمييز ما يحبه الله تعالى عما يكرهه مدرِكان: احدهما السمع، ومستنده الآيات والاخبار؛ والثاني بصيرة القلب، وهو النظر بعين الاعتبار. وهذا الاخير عسير، وهو لاجل ذلك عزيز؛ فلذلك ارسل الله تعالى الرسل وسهَّل بهم الطريق على الخلق... والنظر بعين الاعتبار هو ادراك حكمة الله تعالى في كل موجود خلقه... وتلك الحكمة منقسمة الى جلية وخفية. فاما الجلية، فكالعلم بان الحكمة في خلق الشمس ان يحصل بها الفرق بين الليل والنهار... فهذا من جملة حِكَم الشمس لا كل الحِكَم فيها، بل فيها حِكَم اخرى كثيرة دقيقة »[(١)] يعجز عقلنا عن ادراكها.

ان المعنى الظاهر لهذا النص هو ان هناك طريقين مستقلتين لمعرفة

(١) الاحياء، ربع ٤ ص – ٥٨

الخير والشر : الوحي، للحكم على الامور الخفية، وهو الاسهل؛ والعقل، للحكم على الامور الجلية، وهو عسير وعزيز. لكن الدليل على ان هذا المعنى لا يمكنه ان يكون المقصود من كلام الغزالي هو ما سمعناه سابقاً من اقواله، خصوصاً حيث قال ان العقل لا يمكنه ان يعرّفنا اذا كانت معرفة الله وشكره على نعمته امراً حسناً ام قبيحاً، مع انه ما من امر اجلى امام العقل واوضح من واجب معرفة خالقنا وشكره على نعمته. فلا يبقى اذن الا ان يكون المعنى المقصود ان الوحي هو المصدر الاوّلي الوحيد لمعرفة الخير والشر، إن في الامور الخفية الحكمة او في الامور الجلية الحكمة. ولكن، بعد نزول الوحي، يصبح لدينا مصدر آخر، هو العقل، يرشدنا الى الامور الجلية الحكمة عند سكوت الوحي عنها، اذ يغدو هذا السكوت نفسه دليلا سلبياً على صحة حكم العقل ودعامة له.

ثانيا : تعليل وتبرير شريعة او سنّة بعد تلقّيها من الوحي. فان هناك افعالا لا يفطن العقل للحكمة منها او لمنفعتها الا بعد وقوفه على تحبيذ الله لها، كقَلْم الاظافر مثلًا على ترتيب معيَّن، كأن يُبدأ بابهام اليد اليمنى ويُنتهى بخنصر اليد اليسرى بعد المرور بنظام معيَّن على الاصابع الاخرى. فالحكمة من هذا الترتيب لا تدرَك، اصلا، الا بالوحي. وعقلنا عاجز، من تلقاء ذاته، عن اكتشاف هذا الترتيب وادراك الحكمة منه. غير اننا، بعد وقوفنا عليه، من تبنّي النبي اياه واستعماله له، نتمكن من استنباط الحكمة الكامنة فيه وتعليل اسبابه

وتبرير ضرورته .[١]

هذا هو الدور الذي يلعبه العقل عند الغزالي في حقل الادبيات . وهو ، وان كان هاماً ولا يمكن عملياً الاستغناء عنه ، فانه لا يتعدى كونه دوراً عرضياً ثانوياً بالنسبة الى الدور الجوهري الاولي الذي يلعبه الوحي . وهذا ما يحملنا على اعتبار الغزالي ، في موقفه من الوحي والعقل في حقل الادبيات ، كأشد مفكري الاسلام تمثيلاً لمذهب « الوضعية اللاهوتية » الذي كان في الغرب المسيحي ، فيما بعد ، « بطرس دامياني » و « اوكهام » من ابرز ممثليه .

(١) الاحياء ، ج ١ ، ص – ٩١

حدود العقل في حقل الغيبيات

من ميزات الفلاسفة العقليين انهم ، فوق ايمانهم بصدق مبادىء العقل الاولى وبصحة المعارف الناتجة عن النظر ، وفوق قدرهم المعرفة العقلية اشد القدر ، يعترفون للعقل بالقدرة على ادراك كنه الاشياء على حقيقتها وكما هي في ذاتها لا كما تبدو لنا في ظاهرها ، واكتشاف مصدرها واسبابها البعيدة ، وتعيين غايتها ومصيرها ، وانهم يطلقون العنان للعقل في عالم الغيب الواقع خارج نطاق المشاهدة والتجربة ، ويسلّمون باحكامه فيه دون تردد ولا تحفظ .

ولا شك ان الغزالي يحملنا ، بكثير من اقواله، على الاعتقاد بانه، من هذه النواحي كلها ، اهل لان يُعَد بين كبار الفلاسفة العقليين . فانظر الى ثقته الكبرى في المعرفة العقلية واقتناعه بوسع نطاقها ، اذ يقول :

الموجودات « منقسمة الى محسوسة ، والى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاته بشيء من الحواس. فالمحسوسات هي المدرَكات بالحواس الخمس ، كالالوان ويتبعها معرفة الاشكال والمقادير وذلك بحاسة البصر ، وكالاصوات بالسمع ، وكالطعوم بالذوق ، والروائح بالشم ،

والخشونة والملاسة واللين والصلابة والبرودة والحرارة والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس . فهذه الامور ولواحقها تباشر بالحس، اي تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها . ومنها ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره، ولا تدركه الحواس الخمس . . . ولا تناله . ومثاله هذه الحواس نفسها . فان معنى اي واحدة منها هي القوة المدركة؟ والقوة المدركة لا تُحَس بحاسة من الحواس ولا يدركها الخيال ايضاً . وكذلك القدرة والعلم والارادة بل الخوف والخجل والعشق والغضب وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية، بنوع من الاستدلال، لا يتعلق شيء من حواسنا بها . فمن كتب بين ايدينا عرفنا قطعاً قدرته وعلمه بنوع من الكتابة وارادته، استدلالا بفعله . ويقيننا الحاصل بوجود هذه المعاني كيقيننا الحاصل بحركات يده المحسوسة وانتظام سواد الحروف على البياض، وإن كان هذا مبصَراً وتلك المعاني غير مبصَرة . بل اكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها ولا تُحَس . فلا ينبغي ان يعظم عندك الاحساس وتظن ان العلم المحقق هو الاحساس والتخيل، وان ما لا يُتخيل لا حقيقة له»[١]

والغزالي لا يقف عند هذا الحد، بل يتعداه الى القول بان الاشياء التي من طبيعتها ان تدرك بالحواس، لا بد لها، عند ما تكون غائبة عن الحواس، من ان تدرَك باستدلال العقل . ويكفينا، للتحقق من اعتقاده هذا، ان نتذكر مَثَل البغل المنفوخ البطن الذي يضربه للدلالة

---

(١) معيار العلم، ص ــ ٦٨ الى ٦٩

على ان العقل هو الذي يحكم بعدم كونه حاملا ، لا الحواس التي لا يمكنها ههنا الكشف عما في بطنه .

اما الاشياء التي لا تنالها الحواس ، فالغزالي يؤكد انه ما من شيء منها الا وخاضع لاحكام العقل . واليك تصريحه في هذا الشأن ، قال : « لا ادّعي اني ازن بها (بموازين العقل) المعارف الدينية فقط ، بل ازن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية ؛ وكل علم حقيقي غير وضعي ، فاني اميّز حقه عن باطله بهذه الموازين»[١]. وقد سبق لنا وذكرنا قوله : « من وزن الذهب بميزان يمكنه ان يزن به الفضة وسائر الجواهر »[٢] ؛ كما انه يصرح في مكان آخر بقدرة العقل على التوغل حتى في حقل الالهيات وحل جميع المسائل الدينية المتعلقة بما وراء الطبيعة ، فيقول في معرض كلامه عن الموازين : « وزنت بها جميع المعارف الالهية ، بل احوال المعاد وعذاب القبر وعذاب اهل الفجور وثواب اهل الطاعة »[٣]

وعلاوة على هذا فالغزالي يرى انه ليس من الضروري للمعرفة العقلية ان تستند الى المعرفة الحسية او ان تنطبق عليها وتوافقها . لا بل بالعكس ، شرطها ، كي تكون صحيحة ، صادقة ، خالصة من كل شائبة ، ان تنعتق من تأثير الحواس وتتخلص من مقاييسها . اذ ان من شأن مدارك الحس وتصورات الخيال ان تُفسِد المعرفة العقلية وتعكّر

---

(١) القسطاس المستقيم ، ص – ٨٤

(٢) ايضا ، ص – ٣٢

(٣) ايضا ، ص – ٨٣

صفوها ، كما سبق لنا وعرفنا ذلك من الغزالي عندما أبان لنا الضرورة الى ميزان النظر ، وكما يتضح لنا ايضاً من قول الغزالي هذا : « لو طالبتَ نفسك بالنظر الى ذات القدرة والعلم وجدتَ الخيـال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير ، وانت تعلم ان تصرف الخيـال خطأ ، وان حقيقة القدرة المستَدل عليها بالعقل امر مقدس عن الشكل واللون والتحيُّز والقدر »[١]. ولهـذا يجب علينا ، اذا ما وقع خلاف بين مقتضيات العقل ومقتضيات الحس والخيال ، ان نصدق العقـل ونكذّب الخيال . فهو يقول : « ولا ينبغي ان تنكر دلالة العقـل على امور يأباها الخيال »[٢].

يبدو لنا، من كل ما تقدم ، ان لا فرق بين الغزالي وبين الفلاسفة العقليين من حيث قدره للمعرفة العقلية واعترافه بقدرة العقل المطلقة على الخوض في عالم الغيب ؛ فقد لا نكون بحاجة اذن الى بحث خاص لموقف الغزالي من حدود العقل في هذا الحقل .

غير ان الغزالي ، بعد كل هذه التصريحات ، لا يعتِّم ان يخلق لنـا ، في مناسبات كثيرة ، شكوكا عدة حول موقفه هذا .

واول ما من شأنه اثارة هذه الشكوك هو ان الغزالي ، بعد ان تغلَّب على الشك في العقل ودحض آراء المشككين وتعاليم الباطنية التي لا تعترف بسلطان العقل ، وجّه نبـاله ايضاً الى مذهبين آخرين

---

(١) معيار العلم ، ص – ٤٨ الى ٤٩

(٢) ايضا

يعتمدان العقل في اتجاههما ، ويسعيان الى الحقيقة عن طريقه ، هما علم الكلام والفلسفة .

ثم ان الغزالي لم يكتف بهذا النضال النظري ، بل تعداه الى التطبيق العملي ، فانخرط في سلك الصوفية التي تستند ، في تحصيل المعارف الغيبية ، الى الاشراق الالهي والكشف الداخلي ، لا الى العقل .

فهذا التناقض في موقف الغزالي يضطرنا الى تحليل جديد لآرائه يكون ادق واعمق واوسع من التحليل السابق ، حتى نكون على بصيرة من موقفه الصحيح .

ولعل افضل سبيل نسلكه في هذا التحليل ان نبدأ بتتبّع تطور الغزالي الداخلي بعد خروجه من الشك ورجوعه الى الايمان بالعقل . ففي ذلك العهد كانت المبادىء العقلية الاولى كل ما يعترف به ، وكان بناء صرح المعرفة اليقينية على تلك المبادىء كل ما يبتغيه . غير انه ، بدلا من ان يباشر رأساً ببناء صرح جديد للمعرفة ، فضّل ان يلقي نظرة تمحيصية على الصروح القائمة في عصره ، لعله يجد بينها الصرح الذي تتربع فيه الحقيقة ويركن اليه اليقين .

وهكذا وقع نظره على اربع فرق رئيسية : «المتكلمين ، وهم يدّعون انهم اهل الرأي والنظر ؛ والباطنية ، وهم يزعمون انهم اصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم ؛ والفلاسفة ، وهم يزعمون انهم اهل المنطق والبرهان ؛ والصوفية ، وهم يدّعون انهم خواص

الحضرة واهل المشاهدة والمكاشفة »[١] . فقال في نفسه هذا القول الذي يدل على ثقته التامة في المجهود الفكري العام وعلى عدم ادّعائه الوصول ابعد مما وصل اليه البشر من قبله :

« الحق لا يعدو هذه الاصناف الاربعة ؛ فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، فان شذ الحق عنهم ، فلا يبقى في درك الحق مطمع »[٢]. ثم اخذ في تفحص تعاليم هذه الفرق ونقدها حتى ظهرت له صفاتها وعيوبها . فالتعليمية قد وقفنا على رأيه فيها ، فلا حاجة بنا الى الرجوع اليه ههنا . اما رأيه في الصوفية ، فسنأتي عليه في الفصل الاخير من هذا الكتاب على حدة . واما موقفه من الكلام والفلسفة ، وهو ما يهمنا في هذا الفصل ، لانهما المذهبان الوحيدان اللذان يسلكان طريق العقل ، فاليك تفصيله .

موقف الغزالي من علم الكلام

درس الغزالي علم الكلام وتعمّق في فهمه وتوصّل الى التصنيف فيه ، بعد ان طالع كتب المحققين من علمائه[٣] . فاتضح له ان « مقصوده حفظ عقيدة اهل السنة على اهل السنة ، وحراستها عن تشويش اهل البدعة . فقد القى الله تعالى الى عباده ، على لسان رسوله ، عقيدة هي

---

(١) المنقذ ، ص – ١٦

(٢) ايضا

(٣) ايضا ، ص – ١٨

الحق على مافيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والاخبار؛ ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة اموراً مخالفة للسنّة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة اهل الحق على اهلها. فانشأ الله تعالى طائفة المتكلمين وحرّك دواعيهم لنصرة السنّة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات اهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة »[١]

غير ان هذا العلم، وان كان موفّقاً في تتميم مهمته، اذ « قام طائفة منهم (المتكلمين) بما ندبهم الله تعالى اليه، فاحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة»[٢]، فانه لم يكن ليسد حاجة الغزالي ولا ليوافق رغبته. لان غاية الغزالي كانت ادراك حقائق الامور. ولم يكن غرض علم الكلام الاساسي الكشف عن هذه الحقائق. فالمتكلم لم يكن يتوخى سوى الدفاع عن عقيدة كان يؤمن بصحتها ايماناً لا يتزعزع. ولهذا كانت طريقة المتكلمين في ابحاثهم الطريقة الجدلية لا الطريقة البرهانية، « اذ اعتمدوا في ذلك مقدمات تسلّموها من خصومهم واضطرهم الى تسليمها اما التقليد او اجماع الامة او مجرد القبول من القرآن والاخبار. وكان اكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلّماتهم »[٣].

---

(١) المنقذ . ص – ١٨ الى ١٩ .

(٢) ايضاً ، ص – ١٩

(٣) ايضاً .

اجل ! لم يغب عن نظر الغزالي الثاقب ان المتكلمين لم يقيِّدوا انفسهم ضمن نطاق هذه المهمة ، ولا حصروا جهودهم في حدود هذه الطريقة . لا بل نراه يعترف لهم بتمدّي هذا النطاق وتجاوز هذه الحدود، اذ يقول : « نعم ! لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة ، تشوّف المتكلمون الى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الامور ، وخاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض واحكامها » [1] .

بيد انه لحظ ان « كلامهم فيه لم يبلغ الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق » [2]. ذلك انهم لم يسلكوا في تلك الابحاث الطريق القويمة التي تؤدّي الى حل مشاكل الوجود حلًّا صحيحاً ، اذ لم يستندوا في بحثهم الى مبادىء العقل الاولى ولا فتّشوا عن الحقيقة بفكر مجرّد ، بل وضعوا اساساً لابحاثهم مبادىء العقيدة التي كانوا يحاولون الذب عنها . وهذا ما عبّر عنه الغزالي بقوله ان التفتيش المجرد عن الحقيقة لم يكن «مقصود علمهم » [3] . ولذلك حوّل نظره عنه وهو يقول : « صادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي » [4] .

ولكنه بالرغم من هذا، لم ينكر على علم الكلام مقدرته على

---

(١) المنقذ ، ص – ١٩ الى ٢٠

(٢) ايضا ، ص – ٢٠

(٣) ايضا

(٤) ايضا ، ص – ١٨

اقنـاع غيره من الناس الحيارى وهديهم الى اليقين والطمأنينة ، ولم يشك في حصول ذلك فعلا لطائفة منهم . غير ان ذلك لم يحصل لهم الا « حصولا مشوبا بالتقليد في بعض الامور التي ليست من الاوليات »[١]. وفي هذا موضع الضعف في علم الكلام ، اذ انه لا يُقبِل على البحث عن الحقيقة بتجرد كاف ، بل يعتمد مقدمات غير ضرورية في نظر العقل ، اكتسبت صحتها وقيمتها الاقناعية من العقيدة الموحاة التي ترتكز اليها . وهذا السبب كاف لتحويل نظر من كان ، كالغزالي ، « لا يسلِّم سوى الضروريات شيئاً اصلا »[٢] .

غير ان تحوّل الغزالي عن هذا العلم وقطعه الرجاء من الشفاء على يده لا يعني ان صاحبنا جرّده من كل قيمة وكل نفع . بل هو يعترف له بمنزلته الخاصة وضرورته ما دام لا يتعدى المهمة التي وجد من اجلها ، وهي الدفاع عن ايمان العامة . فان تضليل هذه الطبقة من الناس بالتعاليم المضللة والبِدَع سهل . ومهمة علم الكلام حفظهم منها . وهاك قوله : « منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة ... على العوام وحفظها من تشويشات المبتدعة بانواع الجدل . فان العامي ضعيف ، يستفزّه جدل المبتدع وان كان فاسداً ، ومعارضة الفاسد بالفاسد تُدفَع »[٣] .

ولم يكتف الغزالي بتعيين هذه المهمة لعلم الكلام وبتحديد نطاقه ،

---

(١) المنقذ ، ص ٢٠
(٢) ايضا ، ص – ١٩
(٣) الاحياء ، ج ١ ، ص – ٦٥

بل سعى ايضاً بدوره لتحقيق تلك المهمة . واصدق شاهد على ذلك كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » الذي اقتصر فيه على تهديم آراء الفلاسفة ودحض تعاليمهم التي كانت خطراً على ايمان العامة . وهو لا يتردد فيه عن الاستناد الى مقدمات خاطئة يهدم بها اقوال الخصم الخاطئة . اما ما يخدم الحقيقة ايجابياً ، فلم يتعرض له في هذا الكتاب، مكتفياً بالدفاع عنها سلبياً ، اي بما يقضي على الخطإ والضلال .

والان، بعد هذه اللمحة عن موقف الغزالي من علم الكلام، لا يجوز لنا ان نستنتج، كما يمكن ان يستنتج الكثيرون ، ان إعراض الغزالي عن علم الكلام هو اعراض عن العقل نفسه . بل كل ما في الامر ان الغزالي نفى عن الاساليب العقلية ، كما استخدمها علماء الكلام ، امكانية الايصال الى الحقيقة في حقل الغيبيات . ولهذا فقد توجه ، بعد تصفيته الحساب مع علم الكلام ، نحو الفلسفة، ذلك العلم الذي من ميزاته الاساسية التفتيش ، بالعقل المجرد ، عن حقائق الامور، آملا ان يرى فيها استعمالا لتلك الاساليب يكون أوفى لغرضه وانجع لدائه . فهل حققت الفلسفة امله ، ام خيبته ؟

موقف الغزالي من الفلسفة

انني ارى فضل الغزالي الاكبر ، على كل من سبقه وعاصره من علماء الدين ، في انه كان اول عالم اسلامي اقدم على نقد الفلسفة بعد درسها الدرس الكافي والتعمق فيها التعمق الوافي . فقد خصّص سنتين

كاملتين لتحصيل الفلسفة اليونانية في القالب الذي عرضها فيه فلاسفة الاسلام وخصوصاً الفارابي وابن سينا ، وسنة ثالثة لتمحيصها وتمييز الصواب من الخطإ فيها . ولم يُقبل هـذا الاقبال عليها الا ليقينه من « ان رد المذهب قبـل فهمه والاطلاع على كنهه رد في عماية »[١] ، « وانه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي اعلمهم في اصل (ذلك) العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجتـه ، فيطّلع على ما لم يطّلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة . واذ ذاك يمكن ان يكون ما يدّعي من فساده حقاً . »[٢]

اما غيره من علماء الكلام ، فكانوا يكتفون بمعرفة سطحية جزئية لمذاهب الفلاسفة ويشجبون الفلسفة والاشتغال بها شجباً اجمالياً غير مرتكز الى تفنيد للاراء واستقصاء للحجج والادلة . « فلم يكن ، على قول الغزالي ، في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم (على الفلاسفة) الا كلمات معقّدة ، مبدّدة ، ظاهرة التناقض والفساد ، يظن الاغترار بها بغافل عامي ، فضلاً عمن يدّعي دقائق العلوم »[٣] .

وهذا ما حمل الخوجه زاده ، صاحب التهافت الثالث ،[٤] على القول في

---

(١) المنقذ ، ص - ٢١ .

(٢) ايضا

(٣) ايضا

(٤) هناك ثلاثة كتب تحمل اسم التهافت : واحد للغزالي وواحد لابن رشد والثالث للخوجه زاده .

الغزالي انه « ابتدع من بين علماء الكلام طريقة غراء واخترع رسالة عذراء في ابطال اقاويل الحكماء »[١]

بدأ الغزالي نقده للفلسفة الارسطوطالية ، كما نقلها الفرابي وابن سينا ، بتمييز الفروع المختلفة التي كانت تضمها الفلسفة في ذلك الحين ، وبابداء رأيه في كل منها على حدة ، فقال :

ان العلوم الرياضية « هي امور برهانية لا سبيل الى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها »[٢]. — اما المنطق فهو « النظر في طرق الادلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه ... وليس في هذا ما ينبغي ان يُنكَر ، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون واهل النظر في الادلة ، وانما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات»[٣]. — اما الطبيعيات فهي البحث عن « احكام السماوات وكواكبها وما تحتها من الاجسام المفردة »[٤]. وهي تنطوي على بعض مسائل معينة خاطئة تمتّ الى علم ما وراء الطبيعة اكثر منها الى علم الطبيعة. — واما السياسيات « فجميع كلامهم فيها يرجع الى الحِكَم المصلحية المتعلقة بالامور الدنيوية والايالة السلطانية ، وانما اخذوها من

(١) التهافت ، طبعة القاهرة ، ص — ٢ ، على الهامش .
(٢) المنقذ ، ص — ٢٧
(٣) ايضاً ، ص — ٢٩ الى ٣٠ .
(٤) ايضاً ، ص — ٣١

كتب الله المنزلة على الانبياء ومن الحكم الماثورة عن سلف الانبياء».[1] واما العلوم الخلقية فان الفلاسفة « اخذوها من كلام الصوفية ... ومزجوها بكلامهم »[2] . ولا يعني الغزالي صوفيّي الاسلام فحسب بل اولئك الذين سبقوا وعاصروا فلاسفة اليونان ايضاً ، اذ « كان في عصرهم ، بل في كل عصر ، جماعة من المتألهين لايخلي الله العالم منهم»[3] .

هذا مجمل ما صرح به الغزالي عن هذه الفروع ، وهو كاف للغرض المتعلق ببحثنا ههنا . وانك ترى ان رأيه في كل منها لا يكشف لنا عن حدود العقل في حقل ما وراء الطبيعة ، وهو العلم الذي يهمنا معرفة رأيه فيه .

لقد خصّ الغزالي هذا العلم بكتاب اسماه « تهافت الفلاسفة » حاول فيه ان يهدم كل ما بنى الفلاسفة من حقائق ومعتقدات . وإنّ اول سؤال يجب علينا طرحه في شأن هذا الكتاب ، وصولاً الى الغاية التي نتوخاها من هذا البحث ، هو هذا : ما الذي دفع بالغزالي الى عملية الهدم هذه ؟ أهي الرغبة في اظهار العجز المطلق للعقل عن الخوض في عالم ما وراء الطبيعة ؟ ام هي الرغبة في مهاجمة الفلاسفة الذين لم يحسنوا استعمال اساليب العقل في هذا الحقل ؟

ان المستشرق الفرنسي « كارا دي فو » يميل ، في كتابه عن الغزالي ، الى

---

(١) المنقذ ، ص – ٣٥ الى ٣٦
(٢) ايضا ، ص – ٣٦
(٣) ايضا

القول بالرأي الاول ، [١] بينما نرى المستشرق الاسباني « ميكال آسين بالاسيوس » يدافع ، في كتابه « المعتقدات والادبيات والتصوف عند الغزالي » ، عن الرأي الثاني . [٢]

اما اذا سألنا الغزالي نفسه عن سبب حملته على الفلاسفة ، كان اول جواب نقف عليه هو ان الفلاسفة « ما قدروا (في الالهيات) على الوفاء بالبراهين على ما اشترطوه في المنطق » ؛ [٣] « وانهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون ضعفاء العقول . ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية » [٤] ؛ « وان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الاوضاع في « ايساغوجي » و « قاطيغورياس » التي هي من اجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية » [٥] . فهم يزعمون مثلاً ان « صدور اثنين من واحد مكابرة للمعقول ، او اتصاف المبدإ بصفات قديمة ازلية مناقض للتوحيد » [٦] . ولكن هاتين الدعوتين واهيتين ولا برهان لهم

---

(١) Carra de vaux: Al-ghazali.

(٢) Miguel Asin Palacios : Algazel, Dogmatica, Moral, Ascetica.

(٣) المنقذ ، ص – ٣٢

(٤) تهافت الفلاسفة ، ص – ٨

(٥) التهافت ، ص – ١٦

(٦) ايضاً ، ص – ١٣١

عليهما ، « فانه ليس يُعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يُعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين ، وعلى الجملة لا يُعرف بالضرورة ولا بالنظر ».(١)

فيظهر من هذه الاقوال ان رأي المستشرق الاسباني هو المصيب، وان الفلاسفة لم يبلغوا الحقيقة في علمهم هذا ، لا لان العقل عاجز عن اقتناصها ، بل لانهم اساؤوا استعماله في التفتيش عنها .

غير ان هناك اموراً عديدة في كتاب « التهافت » تعترض القارىء المدقق ، وتحمله على عدم الاكتفاء بتصريحات الغزالي هذه، وتدفعه الى التعمق في البحث ، حتى ينجلي موقف الغزالي من العقل في هذا الحقل انجلاءً لا يُعكِّره اعتراض ولا تشوبه شبهة . وها نحن محاولون القيام بهذه المهمة .

من الامور التي تثير الشك في ايمان الغزالي بقدرة العقل على الحكم في حقائق ما وراء الطبيعة هو واقع كتاب « التهافت » نفسه. فان الغزالي حاول فيه ان يبرهن ان جميع تعاليم الفلاسفة في هذا الحقل وفي ما يمتُّ اليه من الطبيعيات متناقضة ، فاسدة، واهية . فهذا الاطلاق في الرأي لمما يوحي الظن بان الغزالي انما اراد ، من محاولته هذه ، التدليل ، بشكل حسي ، على عجز العقل عن حل مسائل ما وراء الطبيعة . اذ ان بين القول بعجز جميع الفلاسفة في جميع قضاياهم عن ادراك الحقيقة، وبين القول بعجز العقل عن ذلك ، لخطوة قصيرة . ويكفيك ،

(١) التهافت ، ص – ١٣١

لتكوّن لك فكرة واضحة عن مدى تهجّم الغزالي على الفلاسفة ووسع نطاق ذلك التهجم ، ان تلقي نظرة خاطفة على عناوين فصول الكتاب ، كما وردت في الفهرس . وها هي :

١ — ابطال مذهبهم في ازلية العالم
٢ — ابطال مذهبهم في ابدية العالم
٣ — بيان تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه
٤ — تعجيزهم عن اثبات الصانع
٥ — تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة إلهين
٦ — ابطال مذهبهم في نفي الصفات
٧ — ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل
٨ — ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية
٩ — تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم
١٠ — بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم
١١ — تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره
١٢ — تعجيزهم عن القول بانه يعلم ذاته
١٣ — ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات
١٤ — ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة
١٥ — ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
١٦ — ابطال قولهم ان نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات
١٧ — ابطال قولهم باستحالة خرق العادات

١٨ — تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ، ليس بجسم ولا عرض .

١٩ — ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية

٢٠ — ابطال انكارهم لبعث الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية .[١]

وان كان هذا التعداد غير كافٍ لحملك على الشك في موقف الغزالي من العقل في حقل ما وراء الطبيعة ، فاعلم ايضاً :

اولا : ان الفهرس لا يحوي الا اصول المسائل التي يناقش الغزالي الفلاسفة فيها ؛ اما ما يتفرع عنها من قضايا وما ترتكز اليه من مبادىء ، وهي ايضاً خاطئة في نظر الغزالي ، فهو كثير ولا تجده الا في متن الكتاب .

ثانيا : ان الغزالي اقتصر ، في مناقشته هذه ، على المسائل التي اقتنع بصحتها فلاسفة العرب وتبنَّوها ، غير متعرض الى « ما هجروه واستنكفوا من المتابعة فيه ، اذ هذا مما لا يُمارى في اختلاله ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله » .[٢]

ثالثا : ان الغزالي لم يهاجم الفلاسفة في القضايا التي قصَّروا فيها عن الحقيقة فحسب ، بل اراد هدم صرحهم الفلسفي بكامله مع كل ما يحويه من آراء ومبادىء ، خاطئة كانت في نظر الغزالي ام مصيبة .

(١) تهافت الفلاسفة ، ص — ١٨ الى ٢٠
(٢) ايضاً ، ص — ٩

ولا يخطر ببالك ان يكون ما دفعه الى تلك الحملة على الفلاسفة مخالفة آرائهم ومبادئهم لتعاليم الدين والوحي ! اذ انه يضرب حتى على التعاليم التي يقوم عليها الدين ، كوجود الخالق ، وخلود النفس ، محاولا اظهار ركاكة القواعد العقلية المرتكزة اليها ووهن الادلة الفلسفية التي تثبتها.

كل هذا من شأنه ، ولا ريب ، ان يحملنا على الشك في موقف الغزالي من العقل في حقل ما وراء الطبيعة . غير انه لا يكفي ليبرّر الجزم بان الغزالي توخّى تهديم العقل من وراء تهديم الفلسفة . لان مجرد عجز الفلاسفة برمّتهم عن ادراك الحقيقة في حقل ما وراء الطبيعة لا يدل بالضرورة على عجز العقل ، اطلاقاً ، عن ذلك . وها معظم الفلاسفة قد اعتقدوا ، كل بدوره ، بضلال المذاهب التي سبقتهم ، فلم يزعزع ذلك الاعتقاد ايمانهم بالعقل ولم يُثنهم عن عزمهم في بنيان مذاهب جديدة مرتكزة اليه . فلا يكون الغزالي وحيداً من نوعه اذا ثابر على الايمان بالعقل ، رغم اعتقاده بتقصير الفلاسفة عن بلوغ الحقيقة . زد على ذلك اننا نعلم قطعاً من الغزالي السبب في تقصيرهم عن الحقيقة ، وهو ، كما رأينا سابقاً ، عدم مراعاتهم لقواعد المنطق . وهكذا يصبح محتملًا ان يعتقد الغزالي بان العقل يمكنه ان يدرك حقائق ما وراء الطبيعة اذا ما روعيت تلك القواعد وتُجُنبت الاخطاء التي ارتكبها الفلاسفة في بحثهم عنها .

ولكن أليس من دليل قاطع لدينا يقلب هذا الاحتمال تأكيداً ؟

بلى ! أن الغزالي يُفهمنا ، في احد فصول كتابه ، انه لم يتوخ في هذا

الكتاب سوى الهدم. اما البناء ، فقد تركه الى تأليف آخر سيُثبِت فيه ، استناداً الى مبادىء يقينية وبعد مراعاة شروط المنطق ، ما يعتقده الصحيح من العقائد والتعاليم . فقد قال في معرض مناقشته قضية قدم العالم : « فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدث ، اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم . واما اثبات المذهب الحق ، فسنصنِّف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ، ان ساعد التوفيق ، ان شاء الله ، ونسمِّيه « قواعد العقائد » ، ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم »(١) .

فهذا الكلام يدل دلالة واضحة على اعتقاد الغزالي بقدرة العقل على حل هذه المسائل التي عجز الفلاسفة عن حلها .

ولكن هناك ادلة اخرى ، مستوحاة من النقد الداخلي للكتاب ، تقودنا الى النتيجة نفسها . واليك اهمها :

اولا : من المنتظر ممن لا يعترف بسلطان العقل في حقل ما وراء الطبيعة ، ان يحكم ، عندما تقود الادلة العقلية ، في مسألة من مسائل هذا الحقل ، الى نتائج متناقضة ، بتناقض في العقل نفسه ، وان يبرّر هذا التناقض بتعدّي العقل لحدوده الطبيعية ، كما فعل الفيلسوف الالماني « كَنْتْ » امام تناقض الادلة العقلية المبرهنة في الوقت ذاته على ان العالم حادث ومحدود وعلى انه ازلي وغير محدود .

اما الغزالي ، فعوضاً عن الحكم بتناقض العقل ، وقد

---

(١) التهافت ، ص – ٧٨

اكتشف تناقضاً بين النتائج التي قادت اليها الادلة العقلية عند الفلاسفة في مسألة روحانية النفس ، فاننا نراه يحاول حل هذا التناقض وازالته ، مخطِّئاً فيه الفلاسفة لا العقل .

فان الفلاسفة يستدلُّون ، ببساطة المعرفة البشرية ، على بساطة النفس ، فيقولون : « ان كان محل العلم جسما منقسما ، فالعلم الحالُّ فيه ايضاً منقسم ، لكن العلم الحالّ غير منقسم ، فالمحل ليس جسما ». [1] فيعترض الغزالي على هذا الدليل بقولهم بتركيب النفس الحيوانية ، رغم اعتقادهم ان المعرفة الحيوانية بسيطة . فيردُّون عليه (في محاورة وهمية) قائلين : « هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات لا تُنقَض . فانكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين ، وهو ان العلم الواحد لا ينقسم ، وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم ، لم يمكنكم الشك في النتيجة » [2] . وهنا ، بدلاً من ان يعترف الغزالي بالمناقضة في المعقولات ، كما كان يفعل من لا يتهيب امام سلطة العقل ، نراه بالعكس يقول : « هذه المناقضة تبيِّن انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس . ولعل موضع الالتباس قولهم : ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون ، وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فينقسم العلم بانقسام محله . والخلل في لفظ الانطباع ، اذ يمكن ان لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه

---

(١) التهافت ، ص ٣٠٤ الى ٣٠٥

(٢) ايضاً ، ص ٣٨٠

ومنتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه . فلعل نسبة العلم الى محله على وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل »[١] . فالتجاء الغزالي الى هذا الامكان ، الضعيف بحد ذاته ، دليل على رغبته في تبرير ساحة العقل من التناقض ، والقاء عبء هذا التناقض على الفلاسفة وحدهم .

ثانياً : ان الغزالي يستند دائماً ، في مجادلاته مع الفلاسفة ، الى مبادىء العقل الاولى . واكبر حجة يستعملها ضدهم هي ان تعاليمهم تناقض تلك المبادىء ، او انها ليست مرتكزة اليها ارتكازاً ضرورياً . وفي هذا شهادة منه على المجال الواسع الذي يتركه للعقل في حقل ما وراء الطبيعة ، وعلى الفرق العظيم الذي يفصله عن « كَنْتْ » في هذا الشأن . فبينما يجرّد الفيلسوف الالماني احكام العقل في ذلك الحقل من كل قيمة ، يعترف الغزالي ، بقَيْسه ادعاءات الفلاسفة بقياس مبادىء العقل ، بان العقل يمكنه ، على الاقل ، اطلاق احكام الامكان والاستحالة في قضايا ما وراء الطبيعة .

وهو يصرّح ايضاً بهذه الفكرة تصريحاً ، اذ يقول في معرض تحديد مواضع التأويل : « ان ادلة العقول دلّت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه ، فوجب التأويل بادلة العقول ؛ وما وعد به من امور الآخرة ليس مُحالا في قدرة الله ، فيجب الجري على ظاهر الكلام ، بل

---

(١) التهافت ، ص – ٣٠٨

على فحواه الذي هو صريح فيه »[١].

ثالثاً : ان الغزالي يثبت احياناً ، بالعقل ، بعض الحقائق الغيبية . فقد اظهر ، في « التهافت » ، عجز الفلاسفة عن اقامة الدليل على وجود خالق للكون . ولكن ما سبب عجزهم هذا ؟ هل لان العقل لا يقوى ، بطبيعته ، على ذلك ؟ كلا ! بل لانهم وضعوا اساساً لبحثهم قدم العالم . لكنهم لو كانوا اعترفوا ، مع اهل الحق ، بان العالم حادث ، « لعلموا ضرورةً ان الحادث لا يوجد بنفسه ، فافتقر الى صانع »[٢].

من هذه الادلة يتبين لنا بجلاء ان للعقل شأناً كبيراً في حقل ما وراء الطبيعة . ولكن ، علاوة على انه لم يتضح لنا بعد بالضبط حدود سلطة العقل وسعة امتدادها ، فاننا نعثر ، في طيات « التهافت » ، على تصريحات تكاد تهدم كل ما بنينا ، وتُظهِر ان الغزالي لا يقرّ للعقل باي سلطة في حقل ما وراء الطبيعة ، وأن علينا الاستناد الى الوحي وحده في هذا الحقل .

نعم انه من السهل عدم تعليق اهمية على هذه التصريحات ، والقول مع « ميكال آسين بالاسيوس » ان وطيس المناقشة وحدّة الجدل هما ما دفعا بالغزالي ، في هذا الكتاب ، الى تلك التصريحات التي تمسّ سلطان العقل ، والتي ما كان ليُقرّها في حالة التفكير الهادئ[٣] . غير انني لا

(١) التهافت ، ص – ٣٥٦

(٢) ايضاً ، ص – ١٣٣

(٣) ميكال اسين بالاسيوس : الكتاب المذكور سابقاً .

اری لمثل هذا الشرح من قيمة . اذ يصعب عليّ تصوُّر مفكر دقيق وما الك لفكره وقلمه، كالغزالي، يرمي كلاماً يضطر فيما بعد الى الرجوع عنه والندم عليه .

انني اعتقد ، بالعكس ، ان هذه التصريحات تعبّر تعبيراً صادقاً عن فكر الغزالي ، اللهم اذا نظرنا فيها على ضوء النتيجة التي قادنا البحث اليها حتى الآن ، ولم ننتزعها من مجرى تفكير الغزالي العام ، ولم نعزلها عن الموضوع الذي جاءت بصدده . اذ ذاك يتبين لنا منها انها تحدّد سلطة العقل وتقيِّدها ضمن حدود لا يجوز لها تعدّيها ، غير انها لا تقلِّل من قيمة العقل ، في النطاق المخصَّص له ، كما سيظهر لنا من معالجتنا هذه التصريحات .

اولا : قد يكون اشدّ هذه التصريحات عداوة للعقل في الظاهر ما ادلى به الغزالي في معرض حديثه عن ادعاء الفلاسفة ان الله لا يعرف الا نفسه . فبعد ان اظهر النتائج السخيفة التي يقود اليها هذا الادعاء ، والمناقضات التي يقع فيها الفلاسفة من جرّائه ، قال : « وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى ، المنكرين لقوله: ما اشهدتهم خلق السماوات والارض ولاخلق انفسهم، الظانين بالله ظن السوء ، المعتقدين ان الامور الربوبية تستولي على كنهها القوى البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين ان فيهامندوحة عن تقليد الرسل واتّباعهم . فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان لباب

معقولا لانهم رجعت الى ما لو حُكي في منام لتُعُجِب منه »[١] .

فقد يُستنتَج ، من هذا المقطع ، ان العقل ، في نظر الغزالي ، غير مؤهل للحكم في الامور الالهية التي هي موضوع علم الغيب ، وان الطريق الوحيدة لمعرفة هذه الامور انما هي الوحي ، وان المسألة التي صرح الغزالي بصددها هذا التصريح ، وهي معرفة ما اذا كان الله يعرف غير نفسه ام لا ، انما هي منوطة بقول الرسول ، ولا حق للعقل ان يبتّ فيها .

غير اننا ، لو تمعّنا في هذا المقطع واستقصينا مقصد الغزالي منه ، لبان لنا فساد هذا الاستنتاج ، ولتحققنا ان ما ينفيه الغزالي عن العقل ههنا انما هو امكانية ادراك جوهر الامور الالهية ، لا طرد العقل من حقل الالهيات . ودليلنا على صحة هذا التأويل ان الغزالي ، كما يتضح من سياق الحديث ، لا يشك قط في ان العقل هو الذي يحلّ هذه المسألة ويحكم بضرورة معرفة الله لنفسه ولغيره ، اذ لو كان الله لا يعرف سوى نفسه « لكان الكائن الذي يعرف الله ويعرف نفسه (اي الانسان) اكمل منه »[٢] .

ولو رجعنا الى النص المذكور لرأينا ان الغزالي لم يغفل عن التصريح بجلاء عن قصده هذا ، اذ قال : « المعتقدين ان الامور الربوبية تستولي على كنهها القوى البشرية » . كما انه لم يكن من العبث ايراده الآية

(١) التهافت ، ص ١٢٠ الى ١٢١ .

(٢) ايضا ، ص – ١٢٠

النبوية التي تظهر بوضوح ان الله لم يوقف الانسان على كيفية خلقه للأشياء. فما يعجز العقل عنه من الامور الالهية هو، حسب هذا المقطع، الجواب على «كيف». ولم يقع الفلاسفة في مغالطاتهم الغريبة الا لانهم ارادوا الجواب على « كيف ». ولو كانوا اكتفوا باتّباع الرسل واقلعوا عن هذه المحاولات لنجوا من تلك المغالطات.

ثانيا : وهناك نص آخر ، من نوع النص السابق ، يسوقه الغزالي في معرض رده على الفلاسفة الذين يعتقدون انهم توصلوا عن طريق العقل الى معرفة الغرض من حركة الاجرام السماوية . قال ، بعد ان اظهر تقصير ادلتهم عن اثبات ذلك : « فدلّ ان هذه خيالات لا حاصل لها، وان اسرار ملكوت السموات لا يُطّلع عليها بامثال هذه الخيالات، وانما يُطلِع الله عليها انبياءه واولياءه على سبيل الالهام ، لا على سبيل الاستدلال . ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها ».[1]

ففي هـذا النص ايضاً نرى الغزالي لا ينكر على العقل سوى ادعائه معرفة اسرار العالم السماوي ، اي اكتشاف الاسباب الاخيرة لعالم ما وراء الحس والجواب على « لماذا » فيه .

ثالثا : واذا تابعنا التقليب في صفحات « التهافت » اعترضنا نص جديد مشابه ، وذلك في معرض المسألة التي يبحث فيها الغزالي عما اذا

---

(١) التهافت ، ص - ٢٥٢

كان علم الله شيئاً زائداً على ذاته ام لا . فان الغزالي يقول هنا ، خلافاً للفلاسفة ، انه ليس معقولا ان لا يزيد علم الله ، وبنوع عام جميع صفاته الاخرى ، شيئاً جديداً على وجوده . وهو يدّعي ان كل نوع من انواع المعرفة ، التي ننسبها الى الله ، من شأنها ، طبقاً لنظرية الفلاسفة في العلم ، ان تنقض القول ببساطة الله ووحدانيته . ولذا وقع الفلاسفة في تناقض مع نفسهم ، اذ اثبتوا ، من جهة ، بساطة الذات الالهية ووحدانيتها ، ونسبوا العلم الى الله ، من جهة اخرى ، وان كانوا قصروه على العلم بذاته لا بغيره . وبعد ان ينتهي الغزالي من هذا العراك مع الفلاسفة حول هذه المسألة ، يقول ، ونشوة الظفر تهز كلماته :

« واذ ظهر عجزكم ، ففي الناس من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تُنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الاطّلاع عليها . ولذلك قال صاحب الشرع : تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله . فما انكاركم على هذه الفرقة ، المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة ، المقتصرة من قضية العقل على اثبات ذات المرسِل ، المتحرّزة عن النظر في الصفات بنظر العقل ، المتّبعة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله ، المقتفية اثره في اطلاق العالِم والمريد والقادر والحي ، المنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعترفة بالعجز عن دركه بالعقل ؟ »[1] .

انني اعتقد ان هذا المقطع ايضاً لا يمسّ ، اطلاقاً ، صلاحية العقل في

(١) التهافت ، ص ١٨٠ الى ١٨١

حقل الغيبيات ، بل ينحصر مقصوده في القول بعجز العقل عن ادراك كنه الامور الالهية . فالعقل يعجز ، حسب هذا المقطع ، عن فهم كيف ان الله لا يفقد شيئاً من بساطته ولا يتعدد ، مع قيام العلم والصفات الاخرى فيه، وهي امور زائدة على الذات . اما مقدرته على اثبات تلك الصفات لله ، فان الغزالي لا ينكرها في هذا المقطع ، كما يبدو لاول نظرة ، بل اعتقد إنه يعترف بها .

نعم ، ان الفرقة التي يحارب الغزالي الفلاسفة باسمها تحترس ، حسب تعبيره ، عن النظر في الصفات وتكتفي باتّباع النبي في ذلك. ولكن ماذا يقصد الغزالي بالنظر في الصفات ؟ هل هو البحث في وجودها واثباتها لله ، ام محاولة تفهّم كنهها و كيفية قيامها في الذات ؟لا شك ان المقصود ههنا الامر الثاني لا الاول .

والدليل هو ، اولا ، كون مدار البحث ههنا لم يكن مسألة اثبات الصفات لله، بل كيفية قيام العلم في ذات الله دون تعدّد هذه الذات ، وهو بحث في كنه صفة العلم وماهيتها ؛ وثانياً ، ان الغزالي يستشهد بالآية القرآنية التي تنهي عن التفكر في ذات الله ؛ وثالثاً ، ان الغزالي نفسه يعترف بان الفرقة المشار اليها اقتصرت من قضية العقل على اثبات المُرسِل . ومن الجلي انه لا يمكن اثبات المُرسِل دون اثبات العلم والارادة والقدرة والحياة له ، اذ كيف يكون مرسِلاً من ليس عالماً ، مريداً ، قادراً ، حيا ؟

ومهما يكن من الامر ، فانه لا شيء يثبت لنا هنا ان الغزالي

يتبنّى موقف هذه الفرقة ، « المتَّبعة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله ، المنتهية عن اطـلاق ما لم يؤذن به » ، اذ غرضه من الاستشهاد بها اقناع الفلاسفة ان عليهم ، هم على الاقل ، اتخاذ هـذا الموقف ، بعد ان قادهم نظرهم وادلته الى مناقضات لا سبيل لهم الى الخروج منها .

رابعاً: واخيراً نرى انفسنا امـام تصريح للغزالي يقيِّد بوضوح سلطة العقل ، ولكن يثبتها ، بالوقت ذاته ، على الشكل الذي رأيناه في تأويلنا النصوص السابقة . فهو يقول ، اعتراضاً على محاولة الفلاسفة شرح كيفية خلق العالم وصدور كثرته عن الواحد الاول :

« وما المانع من ان يقال : المبدأ الاول عالم قادر مريد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد . فاستحالة هذا لا تُعرف بضرورة ولا نظر . وقد ورد به الانبياء المؤيَّدون بالمعجزات ، فيجب قبوله . واما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة ، فنقول : طمع في غير مطمع . والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها رجع حاصل نظرهم الى ان المعـلول الاول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك ، ومن حيث انه يعقـل نفسه صدر منه نفس الفلك ؛ وهذه حماقة لا اظهار مناسبة . فلنتقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء وليُصدِّقوا فيها ، اذ العقل لا يحيلها ، وليُترَكْ البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية . ولذلك قال صاحب الشرع : تفكروا في خلق الله

ولا تتفكروا في ذات الله »[1] .

فهذا المقطع يبيّن بالتفصيل والتصريح ما لمَّحت اليه اجمالا المقاطع السابقة ، وهو ان العقل لا يمكنه معرفة الكيف والكم والجوهر من الامور الغيبية ؛ وان معرفة مبادىء هذه الامور يجب ان نتلقاها من النبي ونقبل بها ، ما دام العقل لا يحكم باستحالتها . ولا شك انه لا يدخل بين هذه المبادىء معرفة الصفات التي يعدِّدها الغزالي في مطلع هذا المقطع ، لان البحث لا يدور فيه حولها ، بل حول مسالة صدور الكثرة الموجودة في العالم عن المبدإ الواحد الذي هو طبعاً عالم ، قدير ، مريد . وانما ذُكرَت هذه الصفات ههنا عرضاً ، ليسهل بها فهم ما سيلحق من البحث .

وهكذا يقودنا فحصنا لتلك التصريحات ، ونقدنا السابق لمجموع « كتاب » التهافت ، وتحليلنا لغرضه ومحتوياته ، الى النتائج الآتية :

اولاً : ان العقل هو المعيار الوحيد لجميع حقائق علم ما وراء الطبيعة . فلا يمكن لأي مبدإ ، حتى وان كان مصدره الوحي ، ان يكون صحيحاً اذا كان مناقضاً لضرورة العقل ؛ ولا يجوز التصديق بشيء ، ما لم يحكم العقل بامكانه على الاقل .

ثانياً : ان العقل عاجز عن معرفة اسرار ملكوت السماوات ، اي عن ادراك الكيفية والكمية والجوهر وحقيقة السبب الاول والغاية

---

(١) التهافت ، ص ١٣١ – ١٣٢

الاخيرة من الامور الالهية . ففي هذا النوع من الحقائق لا يجوز له ، لا الاثبات ولا النفي ، بل الحكم بالإمكان فحسب .

ثالثاً : ان العقل ، في ما عدا ذلك النوع المعيَّن من الحقائق ، له مبدئياً حق الحكم المطلق في الامكان والاثبات والنفي .

هذا ، ويجب ان لا ننسى ان غرض الغزالي في « التهافت » انما كان التهديم لا البناء ، واظهار ما يعجز العقل عن معرفته اكثر مما يقوى عليه . ولهذا ، اذا اردنا الوقوف بالتفصيل والضبط على القضايا التي للعقل الحكم الاخير فيها ، علينا ان نطلبها ، لا من «التهافت» ، بل من كتاب « قواعد العقائد » ، اي ذلك الكتاب الذي وعدنا الغزالي به كمحاولة للبناء لا للهدم . فلنرجع اذن الى ذلك الكتاب .

ولكن هناك عقبة كبرى تعترض سبيلنا الى ذلك الكتاب ، وهي اننا لا نعثر ، بين كتب الغزالي الموجودة حالياً لدينا ، على كتاب اسمه « قواعد العقائد »، بل لا نجد له ذكراً في لائحة تآليف الغزالي ، كما نشرها جميع الذين اهتموا بها من المؤرخين .

اجل ان هناك رسالة صغيرة تُدعى « القواعد العشر » ، يبدو ان المستشرق الانكليزي «زويمر» قد اعتبرها ذلك الكتاب المنشود ، اذ انه ، بعد ذكره هذه الرسالة ، يقول : ان كتاب «القواعد» « يثبت الحقائق التي يجب ان تقوم مقام مغالط الفلاسفة » [1] . فان كان يعتقد حقاً

---

(١) Zwemer, The Moslem Seeker after god.

ان كتاب « القواعد » ، ولا شك انه يقصد به الرسالة الصغيرة المذكورة ، هو الكتاب الموعود به ، ظهر تحت اسم جديد محرّف بعض التحريف عن الاسم الاصلي ، فانه على خطإٍ مبين . لان هذه الرسالة ليست سوى تعداد مقتضب وشرح ديني وجيز لعشر مبادىء تتعلق بالايمان والآداب الدينية ليس الا ؛ وليس فيها من البحث الفلسفي ما يجوز لنا اعتبارها ذلك الكتاب الذي يجب ان يحل محل كتب الفلاسفة في اثبات الحقائق الالهية .

انقول اذن بان الغزالي ، لسبب من الاسباب نجهله ، قد اقلع عن تأليف هذا الكتاب ، كما مال الى الاعتقاد بذلك الفيلسوف الاندلسي ابن رشد ، اذ شهد ، جيلًا بعد الغزالي ، ان هذا الكتاب لم يصل اليه ، وزاد على ذلك بقوله : « ولعله لم يؤلفه » ؟[1] انني لا اوافق على هذا الحل السريع لهذه المسألة . بل اعتقد ان الغزالي ألّف الكتاب الذي وعد به ، وان هذا الكتاب بين ايدينا اليوم ، غير انه يحمل اسماً غير الاسم الاصلي ، وهو « الاقتصاد في الاعتقاد » .

اما ما يحملني على هذا الاعتقاد فهي الاعتبارات الآتية :

اولا : ان كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » يعالج جميع مسائل ما وراء الطبيعة معالجة فلسفية ، ويثبت حقائقها اثباتاً عقلياً . فهو اذن ، في موضوعه وفي طريقته ، لا يختلف بشيء عن الكتاب المطلوب .

ثانياً : ان الغزالي ذكر في كتاب « احياء علوم الدين » انه خصَّص

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، آخر المسألة الاولى

كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » للبحث العقلي عن « قواعد العقائد ».[1] فهنا نجد الاسم الاصلي للكتاب ، مطلقاً على موضوع كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد ».

ثالثا : ان « الاقتصاد في الاعتقاد » قد ظهر بعد « التهافت » بدليل ان اسم التهافت ورد في الصفحة الاربعين منه .

ومهما يكن من الامر ، فان « الاقتصاد في الاعتقاد » يمثل عمل الغزالي البنائي في حقل ما وراء الطبيعة . وهو ، الى ذلك ، اوسع مؤلف للغزالي في هذا الموضوع . وما « الرسالة القدسية » ، التي هي ايضاً تعالج عقلياً هذه المسائل ، سوى مختصر له . وهو اخيراً اقوى واثبت ما يمكن تقديمه الى طالب الحقيقة لإقناعه وهديه ، حتى ان الغزالي يعتقد ان من لا يشفي هذا الكتاب حيرته ويقمع شكوكه ، يجب ان يترك لأمره حتى يتلطف الله به .

فلجميع هذه الاسباب نرانا على حق اذا ما استندنا اليه لمعرفة ما يمكن للعقل الوصول اليه في حقل ما وراء الطبيعة .

غير ان الواقف على تآليف الغزالي ، والمخالف لنا بالرأي في صدد هذا الكتاب ، لا بد ان يحاول القدح في قيمته بالنسبة الى ما نتوخاه منه ، معترضاً بانَ الغزالي ذكر ، في كتاب « جواهر القرآن »[2] ، ان كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » من تآليفه المنتمية

---

(١) الاحياء ، ج ١ ، ص — ٦٤

(٢) جواهر القرآن ، ص — ٢٦

الى علم الكلام . وقد رأينا ان علم الكلام لا يصلح في نظر الغزالي لبلوغ الحقيقة ، بل للجدل وافحام الخصم فحسب . فمن اين لنا اذن ان نثق بان الغزالي مقتنع ضرورة بصدق الادلة التي يدلي بها فيه وبصلاحها للكشف عن الحقيقة واثباتها ؟ أليس من المجازفة اذن الاستناد الى تلك الادلة لمعرفة موقفه الحقيقي من مقدرة العقل في حقل ما وراء الطبيعة ؟

ان هذا الاعتراض لمعقول ووجيه . ولكنه غير كاف في نظري للتخفيف من قيمة الكتاب بالنسبة الى غرضنا منه . ذلك لان الغزالي يعرض لنا ، في مقدمة الكتاب ، المبادىء والمقدمات التي ترتكز اليها ادلته فيه ، معترفا ان بين هذه المقدمات والمبادىء ما لا يوصل الا الى حقيقة نسبية ، ولا يصلح الا للجدل الكلامي ، وهي حقائق الوحي ومسلّمات الخصم ، صحيحة كانت ام فاسدة . وهو يصرّح بان الاولى ، اي حقائق الوحي ، لا تفيد الا المؤمن بالوحي ، وان الثانية ، اي مسلّمات الخصم ، « لا تنفع الناظر وانما تنفع المناظر »[1] . اما المبادىء والمقدمات الاخرى ، وهي ، حسب تعداده لها ، حقائق الحس ، والعقل المحض ، والتواتر ، والقياس المستند الى الحسيات او العقليات او المتواترات ، فهي ثابتة يقينية ، تقود حتما الى الحقيقة المجردة .

وعلى هذا يمكننا القول ان الغزالي انما عدّ كتابه بين كتب علم الكلام سيراً على مبدإ تسمية الكل باسم الجزء . غير اننا لا نقف

(١) الاقتصاد ، ص – ١٢

عند هذا الاعتبار ، بل نلتفت الى اعتبار آخر اشد منه واقوى ، وهو ان الغزالي قد رفع ، بواسطة تآليفه المنطقية ، مستوى علم الكلام وجعله صالحاً ، ليس للجدل والمناظرة فحسب ، بل للايصال الى الحقيقة ايضاً ، كما يشهد بنفسه على ذلك ، اذ قال: ان علم الكلام له آلة تصلح لا للجدل فحسب بل للبرهان ايضاً .[1]

وها نحن ، في رجوعنا الى هذا الكتاب لمعرفة ما يمكن للعقل البشري اثباته ضرورياً في عالم ما وراء الطبيعة ، لن نستند الا الى ادلة الغزالي البرهانية فيه . ولا يعنينا في هذا البحث ان نعرض لكيفية اثبات الغزالي الحقائق الغيبية او ان نناقش ادلته في اثباتها ، بل يكفينا ، لبلوغ مأربنا ، ان نتأكد ، اولا ، من ان الغزالي استعمل العقل لاثبات هذه الحقائق ، وثانياً ، ان نعدد تعداداً الحقائق التي اثبتها به من جهة ، والتي اعترف بعجزه عن اثباتها من جهة اخرى .

ان الغزالي يبرهن ، في « الاقتصاد » ، استناداً الى العقل والادلة البرهانية :

ان الكون حادث .

وان للكون خالق .

وان هذا الخالق قديم ، ازلي ، ليس بجوهر متحيز ، ولا بجسم ، ولا بعرض ، وليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ، غير مستقر على العرش ، مرئي ، واحد ، قادر ، عالم بنفسه وبغيره ، حي ، مريد ،

---

(١) الاقتصاد ، ص – ١٢

سميع ، بصير متكلم .[١]

فالعقل قادر اذن على اثبات وجود الخالق ووجود هـذه الصفات المعيَّنة فيه .

ثم ان الغزالي يدَّعي ، الى ذلك ، ان الصفات ليست الذات بـل زائدة على الذات .[٢]

ـ غير انه لا يعتبر برهانياً الا القول « بأمر زائـد على وجود ذات الصانع سبحانه ، وهو الذي يُعبَّر عنه بانه عالم ، قادر ، وغيره » .[٣]

ـ اما اذا كانت هذه الامور الزائدة هي الذات ، كما يدَّعي الفلاسفة ، او هي صفات لا نهاية لها ، كما يدعي البعض ، او هي صفات معيَّنـة معدودة ، كما يرى الغزالي ، فهذا واقع في حيِّز الممكن ، ولا يستطيع العقل القطع فيه نهائياً ، وإن كان الغزالي يميل الى اعتبار الوجه الاخير اقرب الوجوه الى الحقيقة .

وهنا نرى ، كما رأينا في التهافت ، ان كنه الامور الالهيـة لا يُعرف معرفة يقينية عن طريق العقل .

ويبرهن الغزالي ايضاً ان « هذه الصفات كلها قائمة بذاتـه ، لا يجوز ان يقوم شيء منها بغير ذاته » [٤]

(١) الاقتصاد ، ص – ٣ الى ٤٨
(٢) ايضا ، ص – ٥٤
(٣) ايضا
(٤) ايضا ، ص – ٥٨

وانها ليست حادثة ، والا « كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال »[١] .

وهنا ايضاً لا يتعرض الغزالي الى كيفية قيام هذه الصفات ، منذ الازل ، في الله ، بل يكتفي باثبات ان هذه الصفات قديمة وغير قائمة خارج الذات .

هذه هي اهم القضايا التي يحاول الغزالي اثباتها عن طريق العقل ، مطلقاً فيها احكاماً وجودية لا احكاماً تعليلية .

اما مسائل الثواب والعقاب والقيامة وما اشبه ، اي تلك المسائل التي اعترف في التهافت بعجز العقل عن اثباتها ، فهو يصرح هنا ايضاً التصريح ذاته ، تاركا امرها لحكم الوحي .

واما قضية روحانية النفس وخلودها ، فانه لا يذكرها هنا اصلاً . وقد رأيناه في التهافت يبرهن على ان حجج الفلاسفة فيها غير كافية لايصالنا الى اليقين .

وإن اردنا الان ان نكوّن لنا فكرة عامة تجمل كل ما تقدم ونقرّره بصورة نهائية ، فما علينا الا الرجوع الى هذا المقطع من « الاقتصاد » الذي يلخِّص الغزالي فيه دور العقل في حقل الغيبيات ، فيقول :

« ان ما لا يُعلَم بالضرورة ينقسم الى ما يُعلَم بدليل العقل دون

(١) الاقتصاد ، ص – ٥٩

الشرع ؛ والى ما يُعلَم بالشرع دون العقل ، والى ما يُعلم بهما .

« اما المعلوم بدليل العقل دون الشرع ، فهوحدوث العالم ، ووجود المحدِث ، وقدرته وعلمه وارادته . فان كل ذلك ، ما لم يثبت (بالعقل) لم يثبت بالشرع ؛ اذ الشرع يُبنى على الكلام (كلام الله) ؛ فان لم يثبت كلام النفس (عند الله) لم يثبت الشرع . فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند اليه ، ونفس الكلام ايضاً فيما اخترناه لا يمكن اثباته بالشرع . . .

« اما المعارضة بمجرد السمع ، فتخصيص احد الجائزين بالوقوع ؛ فانّ ذلك (ليس) من مواقف العقول ، وانما يُعرف من الله بوحي والهام . ونحن نعلم من الوحي اليه (الى النبي) بسماع ، كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالها .

« واما المعلوم بهما ، فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى ، كمسألة الرؤية (رؤية الله في الاخرة) ، وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها ، وما يجري هذا المجرى .

« ثم كل ما ورد السمع به يُنظَر ، فإن كان العقل مجوّزاً له وجب التصديق به قطعاً ، ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال ؛ ووجب التصديق به ظناً ان كانت ظنية . . . واما ما قضى العقل باستحالته ، فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به . ولا يُتَصَوَّر ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول ... فان توقّف

العقل في شيء من ذلك ، فلم يقضِ منه باستحالة ولا جواز ، وجب التصديق ايضاً لأدلة السمع . فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة »[1] .

وهكذا ، بعد ان انجلى لنا موقف الغزالي من العقل في عالم ما وراء الطبيعة، وتبيَّنت لنا قيمة العقل وحدوده في نظره ، يسهل علينا، اذا ما عدنا الى اول هذا البحث ، فهم بعض الامور الواردة فيه فهماً دقيقاً مضبوطاً .

واهم هذه الامور التي من الضروري ان تكون كاملة الوضوح والجلاء في ذهن القارىء امران : امر يمكننا فهمه كدليل قاطع على اعتقاد الغزالي بان للعقل سلطة مطلقة لامحدودة في حقل ما وراء الطبيعة؛ وامر يمكننا ان نستنتج منه ، بالعكس ، احتقار الغزالي للعقل وصدوده عنه .

اما الاول ، فهو تصريحه ، حيث قال عن موازين النظر : «وزنت بها جميع المعارف الالهية ، بل احوال المعاد وعذاب القبر وعذاب اهل الفجور وثواب اهل الطاعة ».[2] فاننا نفهم الان بهذا القول ان للعقل حق الحكم في جميع الامور الالهية ، ولكن بالامكان او بالاحالة ، فقط ، لا بالوقوع . اذ كثير من الامور الالهية لا يتخصَّص احد

---

(١) الاقتصاد ، ص – ٨٦ الى ٨٧

(٢) راجع هذا الفصل ، ص ١٣٣

الجائزَين منها بالوقوع الا بالوحي .

واما الثاني ، فهو انخراط الغزالي في سلك التصوف الذي يقوم على اسس لاعقلية. فهذا الامر يمكننا الان فهمه على حقيقته، لا كدليل على احتقار الغزالي للعقل ، بل كنتيجة لاعتقاد الغزالي بان للعقل حدوداً لا يمكنه تعدّيها ، وبان التصوف يقود الى ادراك ما يعجز العقل عن ادراكه ، كما سيتبين لنا في الفصل الآتي .

الطريق الصوفية للمعرفة

قد يستغرب القارىء ، عند وصوله الى هذا الفصل، ويقول : لقد فهمنا من المؤلف ان مهمته تقرير قيمة العقل وتعيين حدوده عند الغزالي . وها قد انتهى من تلك المهمة في آخر الفصل السابق . فما باله يفتح باباً جديداً ، يطلُّ بنا منه على عالم بعيد عن عالم العقل ، غريب عنه ؟

ولكن ليُمهلْنا قليلاً ذلك القارىء المستغرب ، وليفكّر لحظة في هذا السؤال : هل اهمية العقل هي هي ، فيما لو كان العقل الطريق الوحيدة الى المعرفة اليقينية ، ام كان الى جانبه طرق اخرى قد تكون آمن مسلكا منه وابعد غوراً ؟ ولا بد اذ ذاك ان يزول استغرابه من تعرّضنا للصوفية كطريق من طرق المعرفة ، فيسمح لنا بتعيين موقف الغزالي منها ، حتى تبرز لنا قيمة العقل بالنسبة الى طرق المعرفة الاخرى وتتحدد بوضوح الاهمية التي كان يعلقها على كل منها

لقد مرّ بنا ، في مجرى ابحاثنا السابقة ، ان الغزالي يعتبر الوحي والكشف الصوفي طريقين هامتين من طرق المعرفة اليقينية . اما الوحي فلا يمكنه ، في نظره ، الاستغناء عن العقل الذي لا بد منه ،

اولا ، لإثبات صدق الرسول وصدق المعجزة ؛ وثانياً ، لحك الحقائق المنزلة ، وتأويلها او اخذها على معناها الظاهر ، حسبما يقضي العقل باستحالة ماتنصّ عليه او بامكانه ؛ مع العلم ان هذه الطريق مغلقة الا في وجه اشخاص معيَّنين من قِبَل الله ، هم الانبياء ، وليس في مقدور احد من الناس ان يكون نبيًّا اذا لم يُعدّه الله الى ذلك ، منذ البداية .

واما الطريق الصوفية ، فهي اولا مفتوحة ، مبدئياً ، لكل انسان ، ومستندة ثانياً الى المشاهدة المباشرة لا الى التصديق ، فلا حاجة بها اذن الى العقل ، من هاتين الناحيتين . ولكن كي تتضح لنا العلاقة القائمة ، في نظر الغزالي ، بينها وبين الطريق العقلية ، لا بد لنا من الاجابة على هذه الاسئلة :

اولا : هل تستغني المعرفة الصوفية ، كما فهمها الغزالي ، عن العقل استغناء تاماً ؟

ثانياً : هل من تناقض بين الحقائق الصوفية والحقائق العقلية ؟

ثالثاً : ما هي المنزلة التي تحتلها الطريق الصوفية بالنسبة الى طرق المعرفة الاخرى ؟

وقد يكون افضل سبيل لنا ، للاجابة على هذه الاسئلة ، ان نعود الى متابعة تاريخ تطور الغزالي النفسي والفكري ، بعد ان يئس ، اثناء تفتيشه عن الحقيقة الكاملة ، من مذهب الباطنية ، وعلم الكلام والفلسفة .

فقد رأينا انه وجد الباطنية على تناقض مع نفسها ، فقال في أتباعها :

« فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم »[١] ؛ وعلم الكلام ، كما كان يما لج من قبله ، غير صالح لكشف الحقيقة ، ولذا « لم يكن في حقه كافياً ولا لدائه الذي كان يشكوه شافياً »[٢] . أما الفلسفة ، فقد عبر عن تقصيرها عن تبريد غليل شوقه الى المعرفة اليقينية الكاملة بقوله : « لما فرغتُ من علم الفلسفة وتحصيله وتفهيمه وتزييف ما يُزيّف منه ، علمتُ ان ذلك ايضاً غير واف بكمال الغرض ، وان العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات »[٣] . فلم يبق امامه اذن سوى طريق واحدة معروفة في عصره ، لم يسلكها بعد ، هي الطريق الصوفية ، ولم يجد مفراً من اقتحامها ايضاً ، لعله يعثر فيها على ما لم يعثر عليه في غيرها . وها هو يصف لنا ذلك ، قال :

« ثم اني لما فرغتُ من هذه العلوم ، اقبلتُ بهمتي على طريق الصوفية ؛ وعلمت ان طريقتهم انما تتمّ بعلم وعمل ؛ وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يُتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله . وكان العلم ايسر عليّ من العمل .

« فابتدأت علمهم من مطالعة كتبهم ، مثل « قوت القلوب » « لابي طالب المكي » رحمة الله عليه ، وكتب « الحارث المحاسبي » ، والمتفرقات المأثورة عن « الجنيد » و « الشبلي » و « ابي يزيد

(١) المنقذ ، ص – ٥٧
(٢) ايضاً ، ص – ١٩
(٣) ايضاً ، ص – ٤٥

البسطامي » ، وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطّلعتُ على كنه مقاصدهم العلمية ، وحصّلت ما يمكن إن يُحصّل من طريقتهم بالتعلّم والسماع .

« وظهر لي ان اخصّ خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلّم ، بل بالذوق والحال وتبدُّل الصفات . فكم من الفرق بين ان يُعلَم حدّ الصحة وحدّ الشبع واسبابهما وشروطهما ، وبين ان يكون صحيحاً وشبعان ؛ وبين ان يُعرَف حدّ السكر وانه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء الابخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر ، وبين ان يكون سكران . . . فكذلك فرق بين ان تعرف حقيقة الزهد وشروطها واسبابها ، وبين ان يكون حالك الزهد وعزوب النفس عن الدنيا . فعلمت يقيناً انهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال ، وان ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصّلته ، ولم يبق الا ما لا سبيل اليه بالسماع والتعلّم ، بل بالذوق والسلوك »[1].

وهنا ، دعم نزوعه الى النور والمعرفة فكرة جديدة ، هي فكرة الموت واليوم الاخير ، فاشترك هذان العنصران في حث الغزالي على خوض غمار الطريق الصوفية .

فقد رأى الغزالي نفسه ، في ذلك الحين ، متربعاً في احضان الدنيا ، منغمساً في العلائق الارضية ، متوجهاً عن التطلع الى الاخرة الى الاهتمام باسباب الحياة الحاضرة . وكان قد رسخ في نفسه ، « لا بدليل

---

(١) المنقذ . ص - ٥٨ الى ٦٢

معين مجرد، بل باسباب وقرائن وتجارب لاتدخل تحت الحصر تفاصيلها، ايمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر »[١]. فراعه ما كان عليه، ورأى ان لا اصلاح لحاله الا « بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى؛ وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال والهرب عن الشواغل والعلائق »[٢].

فنشب في نفسه عراك عنيف، بين شهوات الدنيا والرغبة في الآخرة، اودى به، بعد دوامه ستة اشهر، الى مرض عضال، لم يشفه منه الا الله تعالى، الذي سهّل على قلبه الاعراض عن الدنيا. فترك التعليم وبغداد واخذ يزور اهم عواصم العالم الاسلامي، « لا شغل له الا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة »[٣]. ودام على ذلك عشر سنين حتى ارتاح سرّه واستقرّت نفسه على شاطئ بحر المعرفة الامين.

اما نتيجة تلك التجارب الصوفية فها هو يدلي الينا بها فيقول: لقد « انكشف لي، في اثناء هذه الخلوات، امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها. والقدر الذي اذكره، لِيُنتَفع به، اني علمت يقيناً ان الصوفيـة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وان سيرتهم احسن

---

(١) المنقذ، ص – ٦٢

(٢) ايضاً

(٣) ايضاً، ص – ٦٦

السَيَر ، وطريقتهم اصوب الطرق ». [١]

ثم يزيد على ذلك قائلاً : « ومما بان لي بالضرورة ، من ممارسة طريقتهم ، حقيقة النبوة وخاصيتها ». [٢]

وهذا القول مع ما يتبعه من الشرح يوقفنا على علاقة المعرفة الصوفية بالمعرفة النبوية ، ويظهر لنا ان هاتين المعرفتين هما من نوع واحد ، ولكن على درجات مختلفة ، اذ الاولى منهما بداية الثانية ، على حد قول الغزالي : « كرامات الاولياء ، على التحقيق ، بدايات الانبياء » . [٣]

اما علاقة هذا النوع من المعرفة بالمعرفة العقلية ، فتظهر من قوله : « ووراء العقل طور آخر تفتح فيه عين اخرى يُبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل واموراً أخر ، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز » [٤] . لا بل « لا يحاول معبّر ان يعبر عنها (بتعابير العقل واصطلاح الكلام) الا اشتمل لفظه على خطإٍ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه » [٥] .

ومن هذا يتضح لنا ، من جهة ، ان المعرفة الصوفية اغنى واوسع

---

(١) المنقذ ، ص – ٦٨

(٢) ايضا ، ص – ٧٢

(٣) ايضاً ، ص – ٧٠

(٤) ايضاً ، ص – ٧٤

(٥) ايضاً ، ص – ٦٩

من المعرفة العقلية ، اذ تكشف عن اسرار لا طاقة للعقل على اكتشافها، حتى ولا على التعبير عنها ؛ وانها ، من جهة اخرى ، اشد يقيناً منها ، لانها نوع مشاهدة ولمس داخلي . ولكنها ، مع ذلك ، لا تناقضها ولا تعاكسها ، بل تحتل منزلة ارفع من منزلتها ، ودرجة اعلى من درجتها .

على ان ما يجب علينا تقريره ، في آخر هذا البحث ، هو ان الغزالي بالرغم من الميّزات والفضائل التي تمتاز بها المعرفة الصوفية على المعرفة العقلية ، وبالرغم من انصرافه الكلّي ، في الشطر الاخير من عمره ، الى الحياة الصوفية ، لم يبدّل رأيه في قيمة العقل ولا احتقره ، حتى ولا انفكّ عن اعتماده والارتكاز اليه في تفتيشه عن الحقيقة ، كما يُستدَل من قوله :

« ثم اني لما واظبت على العزلة والخلوة ، قريباً من عشر سنين ، وبان لي اثناء ذلك على الضرورة ، من اسباب لا أحصيها ، مرة بالذوق ، ومرة بالعلم البرهاني ، ومرة بالقبول الايماني ، ان الانسان خُلِق من بدن وقلب ، واعني بالقلب حقيقة روحه الخ .... » .(1)

وهكذا نرى ان الغزالي بقي ، حتى آخر رمق من حياته ، اميناً للعقل ، متمسكا به ، محترماً اياه .

* * *

غير ان اهتداءه الى الطريق الصوفية قد خفّف حتماً من الاهمية التي كان بوسعه ، منطقياً ، تعليقها على العقل ، فيما لو كان هو الطريق

(١) المنقذ ، ص – ٨١

الوحيدة للمعرفة اليقينية .

ولعل ارتماءه في حضن التيار الصوفي وانصرافه الكلي الى خوضه، في الشطر الاخير من حياته ، هو ما حدا بالاسلام من بعده الى التأثر بنزعته الصوفية اكثر من التأثر بنزعته العقلية .

وقد لا يكون الذنب في ذلك ذنب الغزالي ، بل ذنب الفكر الاسلامي نفسه، الذي كان الغزالي آخر مظهر من مظاهر فتوّته واعنف وثبة من وثبات حيويته ، همد بعدها في الاستسلام الى المشيئة الربانية والتوكل على النفحات اللَّدُنية .

وقد يكون ايضاً الغزالي نفسه قد ساهم في شقّ هذا الاتجاه ، اذ ان الهرَم العقلي ، الذي اعترى الفكر الاسلامي من بعده ، قد ابتدأ عنده في روحه ، اذ ابتدأ الشباب يأفل في جسده .

وعلى كل ، فالفكر الاسلامي آخذ اليوم في تجديد دورة حياته . وسينزع حتما الى الانعتاق من تأثير شيخوخة الغزالي وشيخوخة الاسلام ، ليلتقي بفكر الغزالي الشاب ، ويستمد الحيوية والنشاط من حيويته ونشاطه ، ويسير معه في الطريق العقلية التي مهَّدها وسار عليها ، يوم كان مؤمناً بنفسه وواثقاً بقوى العقل الجبارة .

المصـــــادر

مؤلفات الغزالي :

احياء علوم الدين (طبعات مختلفة)
القسطاس المستقيم (القاهرة ، الطبعة الثانية)
الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٣٢٧ هـ .)
تهافت الفلاسفة (طبعة الاب بويج ، بيروت ، سنة ١٩٢٧)
فيصل التفرقة (القاهرة ، سنة ١٩٠٧)
معيار العلم (القاهرة ، سنة ١٣٢٩ هـ .)
جواهر القرآن (القاهرة ، سنة ١٣٢٩ هـ .)
المنقذ من الضلال (القاهرة ، المطبعة المحمودية)
المستظهري (ليدن ، سنة ١٩١٦)
رسالة ضد الاباحية (منقولة عن الفارسية الى الالمانية بقلم اوتّو برتزل ، مونيخ ، سنة ١٩٣٣)
الرسالة اللدنية (القاهرة ، سنة ١٣٤٣ هـ .)
الرسالة القدسية
كتاب الاربعين في اصول الدين
شرح عجائب القلب

مصادر عربية

ابن خلدون : المقدمة (بيروت ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٠٠)

الشهرستاني : كتاب الملل والنحل (القاهرة ، سنة ١٣١٧ هـ .)

السراج : كتاب اللمع (ليدن واندن سنة ١٩١٤)

القشيري : الرسالة القشيرية (القاهرة ، سنة ١٣٣٠ هـ .)

ابن رشد : تهافت التهافت (القاهرة ، سنة ١٣٢١ هـ .)

الخوجه زاده : التهافت (القاهرة ، سنة ١٣٢١ هـ .)

السبكي : طبقات الشافعية (القاهرة ، سنة ١٣٢٤ هـ .)

ابو العلاء المعري : اللزوميات (القاهرة ، سنة ١٩٢٤)

عمر الخيام : الرباعيات (منقولة الى العربية بقلم السباعي ، الطبعة الثانية)

مصادر غربية

ZWEMER : *The moslem seeker after good.*
(London, 1920)

: *Vorlesungen ueber den Islam.*
(Heidelberg, 1925, 2. Auflage)

GOLDZIHER : *Einleitung zur Streitschrift des ghazali gegen die Batinya - Sekte.*
(Leiden, 1916)

DE BOER : *Geschichte der Philosophie im Islam.*
(Stuttgart, 1901)

BROCKELMANN : *Geschichte der arabischen Literatur*
(1. Suppl.-Band, s. 744 — 756)

H. FRICK : *Ghazalis Selbstbiographie*
(Leipzig, 1919)

OBERMANN : *Der Philosophische und religioese Subjektivismus Ghazalis.*
(Wien und Leipzig, 1921)

CARRA DE VAUX : *Al-Ghazali.*
(Paris, 1902)

MIGUEL ASIN PALACIOS : *Algazel, Dogmatica, moral, ascetica.*
(Zaragoza, 1921)

R. GOSCHE : *Ueber Ghazalis Leben und Werke.*
(Berlin, 1858)

ENZYKLOPAEDIE DES ISLAM :

— *D. B. Macdonald : Artikel : Ghazali*
— *Massignon : Artikel : Tasawwuf*
— *Cl. Huaret : Artikel : Djunaid*
— *Jhs. Pederson : Artikel : Masdjid*
— *Brockelmann : Artikel : Al-Djuwaini.*

فهرس

المقدمة

طريق المعرفة في الاسلام قبل الغزالي :

قيمة العقل وحدوده عند الغزالي :

تم طبع هذا الكتاب في
شهر نيسان ١٩٤٦ على
مطابع صادر ريحاني
بيروت – لبنان